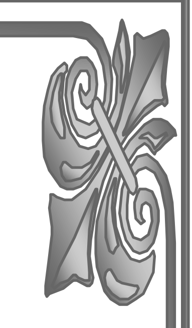



الجمهوريـة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمـة



الكلية: كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

القسم: الفلسفة

مخبر التوطين: مخبر الفلسفة والعلوم الاجتماعية ومشكلات الاعلام والاتصال

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: علوم إجتماعية **الشعبة: فلسفة**

الاختصاص: فلسفــة.

إعداد: بدة فوزية

بعنوان

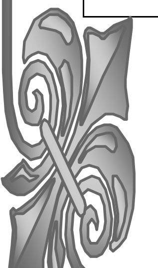
الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر

إدوارد سعيد أنموذجا

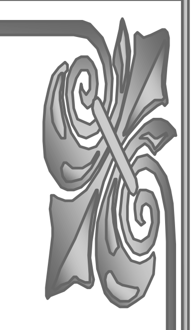
بتاريخ: ....

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. مراجي رابح	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8ماي 1945-قالمة	رئيسا
د.بلواهم عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	جامعة 8ماي 1945-قالمة	مشرفا ومقررا
د. كحول سعودي	أستاذ محاضر أ	جامعة 8ماي 1945-قالمة	عضوا مناقشا
أ.د.بلعقروز عبد الرزاق	أستاذ التعليم العالي	جامعةسطيف 2 محمد لمين دباغين	عضوا مناقشا
أ.د. سعيدي عبد الفتاح	أستاذالتعليم العالي	جامعة حمه لخضر الوادي	عضوا مناقشا
د.صافي الطاهر	أستاذة محاضر أ	جامعة20 أوت 1955سكيكدة	عضوا مناقشا



السنة الجامعية: 2021/2020

الجمهوريـة الجزائرية الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمـة



الكلية: كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

القسم: الفلسفة

مخبر التوطين: مخبر الفلسفة والعلوم الاجتماعية ومشكلات الاعلام والاتصال

أطروحة

لنيل شهـادة الدكتـوراه في الطور الثالث

الميدان: العلوم الاجتماعية

الشعبة: فلسفة

الاختصاص: فلسفة

إعداد: بدة فوزية

بعنوان

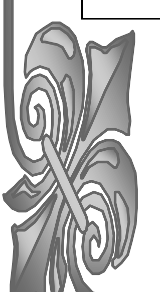
الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر
إدوارد سعيد أنموذجا

بتاريخ: ....

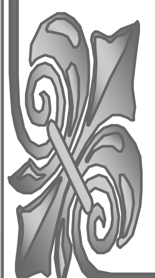
أمام لجنة المناقشة المكونة من:

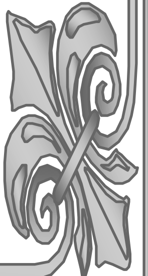
الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د.مراجي رابح	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8ماي 1945-قالمة	رئيسا
د.بلواهم عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	جامعة 8ماي 1945-قالمة	مشرفا ومقررا
د. كحول سعودي	أستاذ محاضر أ	جامعة 8ماي 1945-قالمة	عضوا مناقشا
أ.د.بلعقروز عبد الرزاق	أستاذ التعليم العالي	جامعةسطيف 2 محمد لمين دباغين	عضوا مناقشا
أ.د. سعيدي عبد الفتاح	أستاذالتعليم العالي	جامعة حمه لخضر الوادي	عضوا مناقشا
د.صافي الطاهر	أستاذة محاضر أ	جامعة20 أوت 1955سكيكدة	عضوا مناقشا

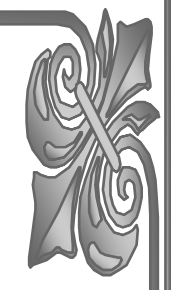
السنة الجامعية: 2021/2020



بسم الله الرحمن الرحيم

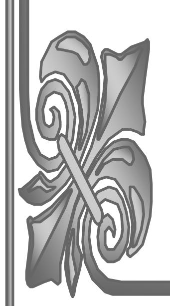
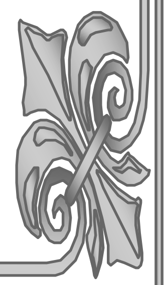


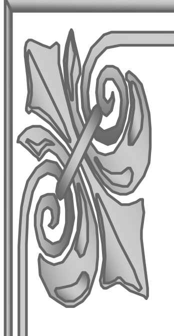


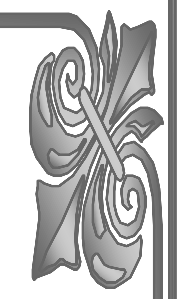



يقول ادوارد سعيد:

"الانسان الذي لم يعد له وطن، يتخذ من الكتابة وطنا يقيم فيه"

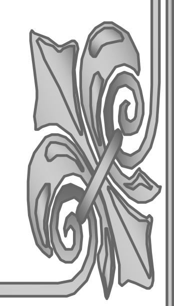



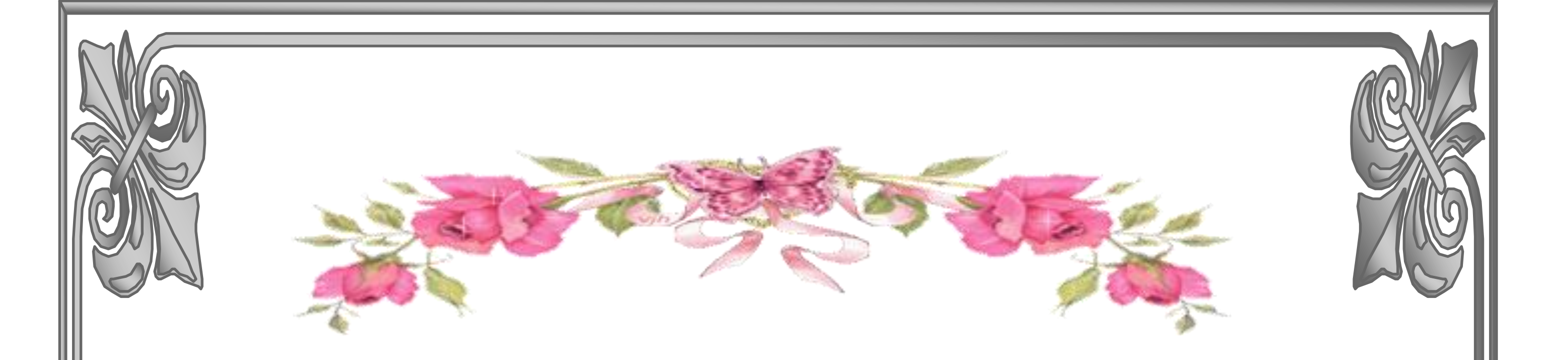




شكر وعرفان

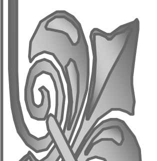
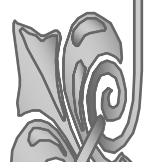
بسم الله الرحمان الرحيم والرب المعين الذي وفقنا في إستكمال هذه الأطروحة
نتقدم بالشكر الجزيل إلى الذي أنار لنا الدرب،
فضيلة الاستاذ الدكتور: **بلواهم عبد الحليم** الذي لم يبخل عليا بنصائحه القيمة وإرشاداته، فله الفضل كل الفضل،
كما نتقدم بجزيل الشكر للجنة المناقشة،
وكل أساتذة قسم الفلسفة جامعة 8 ماي 1945





الإهداء

إلى والديا الكريمين ...
اللذان علماني أن الإنسان بالعلم يموت ليبقى خالداً.
إلى كل من يعرف الباحثة بدة فوزية
أهدي له هذا العمل.

المقـــدمة

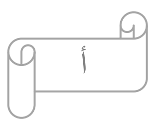
الأنا والآخر من بين الثنائيات التي شكلت محور إهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين في العالمين الغربي والعربي، بل تعد إشكالية العلاقة بينهما من أهم الإشكاليات التي باتت تطرح اليوم من أجل البحث عن سبل جديدة للتعايش بين الشعوب والأمم، وتجاوز الإنقسامات والتوترات التي كانت بمثابة بؤرة توتر بين الحضارات، حيث كان التمييز بينها يستند الى العديد من الثنائيات، يحاول كل طرف من خلالهاإثبات وجوده وتفوقه على الطرف الآخر.

كما تعد ثنائية الأنا والآخر من أبرز هذه القضايا التي عكست ذلك الصراع الهووي بين عالمين مختلفين، فعادة ما تعبر الأنا في الدراسات العربية عن الذات العربية الإسلامية بصفة خاصة والشرقية بصفة عامة، في حين نجد أن الآخر هو ذلك الكيان الغربي الأوروبي الأجنبي الذي له ثقافة تميزه عن الأنا الشرقية ومن خلالها أسس هويته الثقافية.

إن جدلية الأنا والآخر صراع بين الشرق والغرب، بين الحضارة والتخلف، إنه صراع من أجل إثبات الذات، يسعى من خلاله الغرب إلى فرض نفسه على العالم، وجعل الدول الشرقية تحت هيمنته، ذلك لأنه يملك كل المؤهلات التي تعطيه الشرعية للتحكم في الدول الشرقية، لكن هذه الهيمنة ما هي إلا تعبيراً عن تلك الذات الإستعلائية الغربية التي وضعت نفسها في المركز، وأبقت على الشعوب الأخرى في الهامش لأنها تفتقر إلى مقومات الحضارة التي يتمتع بها الغرب، خاصة العقلانية التي جعلها الغرب من أبرز السمات الدالة على تفوقه على بقية الأمم والشعوب، والتي كرسها كأداة في تحقيق التقدم والتطور الذين كان بدورهما من بين المعايير التي حَكَمَ من خلالها الغرب على تخلف الشرق.

فثنائية الأنا والآخر إختراع غربي بإمتياز لأن الغرب سعى عبر التاريخ إلى خلق هذا الإنقسام وأدرك أن وجوده متوقف على وجود الآخر، فلا يمكن له أن يحدد هويته إلا من خلال وجود الآخر (الشرق)، وأن الحضارة الغربية بما تحققه من تطور لن يكون لها معنى في غياب الشعوب الشرقية، فوجودها بمثابة معيار يحكم به الغرب على هويته وعلى مدى تقدمه، ومن ثمة يكون وجود الآخر الشرقي الدافع الذي يدفع بالغرب نحو الإهتمام بالذات والتمركز حولها والعمل على تنميتها بغرض تحقيق التفوق، وهذا ما ولد لدى الغرب الرغبة في الهيمنة على العالم وجعله تحت سيطرته، معتمدا على كافة الوسائل السياسة والإقتصادية والعسكرية والثقافية من أجل تحقيق غاياته.

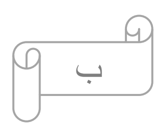
إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر إستقطبتإهتمام العديد من الفلاسفة المعاصرين تحت العديد من المسميات مثل حوار الحضارات، صدام الحضارات، نهاية التاريخ... إلخ، فجميعها يصب في إشكالية العلاقة بين الأنا



والآخر التي تكمن خلفها إيديولوجيات متعددة سعت إلى خلق هذا الإنقسام من أجل بلوغ أهداف وغايات معينة، وبالرغم من أن بداية الإهتمام بالآخر كان مع الغرب إلا أن هذا الطرح سرعان ما إنتقل إلى مجال الدراسات العربية. فدراسة الغرب للآخر كان لأغراض سياسية وتوسعية براغماتية بالدرجة الأولى، مما جعل الشرق بصفة عامة موضوع مهم في الدراسات الغربية لأن هذه الدراسات مكنت الغرب من معرفة الآخر الشرقي مما سهل عملية السيطرة عليه وإستعماره وطمس هويته، أما الآخر في الدراسات العربية فلم يظهر الإهتمام به إلا في المرحلة الكولونيالية، لأن ما تعرض له الشرق من إستعمار وإضطهاد جعله يعيد النظر في هويته وهوية المستعمر خاصة في المرحلة الما بعد كولونيالية.

الدراسات ما بعد الكولونيالية كان بمثابة نقطة تحول بارزة في مجال الإهتمام بالآخر المختلف ثقافيا واثنيا وعرقيا، محولة الإهتمام صوب الأنا الذي تشتت بسبب الإستعمار وسياساته القمعية الساعية إلى محو هويته، ويعد المفكر والفيلسوف الفلسطيني إدوارد سعيد* من بين المؤسسين لهذا الحقل الفلسفي الجديد، لأن جميع الدراسات التي قام بها كانت تصب في ميدان النقد الثقافي، أو ما يسمى بالدراسات ما بعد الكولونيالية، فاتحاً بذلك المجال أمام العديد من المفكرين في الدول المهمشة أو المستعمرة من تقديم إسهامات عديدة مثل هومي بابا وغايتري سبيفاك وامي سيزار وغيرهم، ومن خلال هذا الحقل الجديد فإن مفهوم الأنا والآخر كان من بين المفاهيم التي يدور حولها مشروع إدوارد سعيد الفلسفي، لأن الإستشراق عنده ما هو إلا تعبير عن ثنائية الأنا والآخر.

*إدوارد سعيد Edward Said: ولد سعيد في نوفمبر عام 1935م، في الطالبية في القدس الغربية، عندما كانت فلسطين تحت الإنتداب البريطاني، من عائلة متوسطة أبوه من المقدسية وأمه من صفد من الناصرة، عاشت عائلته معظم الوقت في القاهرة، وأمضت فترات طويلة في فلسطين في عام 1942م و1947م، كما أمضت أوقات الصيف في بلدة ضهور الشوير اللبنانية لسبعة وعشرون عاما، كان إدوارد سعيد مسيحي الديانة عمد في كاتدرائية القديس سانت جورج الأنجليكانية، أمضى سنة 1947م بعض الأشهر في مدرسة القديس جورج، وفي القاهرة درس سعيد في مدرسة الجزيرة الأساسية وفي مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين وأخيرا في فيكتورياكوليدج، غادرت العائلة القدس سنة 1947م وعادت للقاهرة، ثم أرسله والده للولايات المتحدة الأمريكية حيث أتم تعليمه الثانوي في مدرسة ماونت هرموندرس في جامعتي برنستون وهارفارد، اضطلع بوظيفة تدريسية في جامعة كولومبيا، إذ أصبح أستاذا في الأدب الإنجليزي والأدب المقارن. منذ أواخر ستينيات القرن العشرين وحتى منتصف السبعينيات، إنتقل سعيد من كونه أكاديميا إنسانويا تقليديا ليصبح واحدا من أهم وأبرز المعلقين السياسيين والثقافيين الناطقين بالإنجليزية فيالقرن العشرين، عاد إلى فلسطين سنة 1992م، ثم مرة أخرى سنة 1996م، وفي سنة 1998م عاد لينجز فيلما لمحطة تلفزيونية بريطانية حول الفلسطينيين. (فاليري كينيدي، ادوارد سعيد مقدمة نقدية، ترجمة: ناهد تاج هاشم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2016، ص ص27-29.) في عام 1977مأنتخب سعيد عضوا في المجلس البريطاني الفلسطيني وإستقال منه عام 1991م، كان ناطقا بإسم القضية الفلسطينية، نشر عام 1979م كتابه القضية الفلسطينية، كان له إهتمام واسع بالموسيقى حيث تعاون مع دانييل بيرينبويم والأوركسترا السمفونية في شيكاغو في إنتاج جديد لعمل بتهوفن فيديليو. عمل أستاذا في جامعة كولومبيا، شارك في محاضرات رايث في الBBC ، والمحاضرات المكرسة لذكرى رينيه ويليك في جامعة كاليفورنيا، ومحاضرة هنري ستافورد ليتل في برينستون، وهوعضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، الجمعية الفلسفية الأمريكية، والأكاديمية الأميريكية للفنون والآداب. نال سنة 1999 جائزة النيويوركر المخصصة للأعمال غير الروائية، كما نال سنة 2000م جائزة آينسفيلد-وولف للأعمال غير الروائية التي تمنحها الأكاديمية الأميريكية للفنون والآداب، وجائزة لانان الآدبية للعام 2001 التي تمنح للكاتب على مجمل أعماله. (ادوارد سعيد، فرويد وغير الاوروبيين، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2004، ص ص 18-19.) ألف العديد من الكتب من بينها:



إرتبط إسم إدوارد سعيد بمصطلح الإستشراق الذي يعبر في جوهره عن وجود طرفين أحدهما دارس والآخر مدروس، والغرب جعل بذلك نفسه دارس وحول الشرق إلى موضوع للدراسة،ليكون الإستشراق هو الدراسة الغربية للشرق من أجل جمع المعلومات الكافية والمساعدة على غزوه والتحكم فيه، وهذا ما أدى بإدوارد سعيد إلى دراسة المعرفة الاستشراقية لأنها لا تخلو من الذاتية، وجل ما جاءت به الدراسات الإستشراقية بعيدا عن الواقع ولا يمد بأي صلة لشرق بل الكثير من هذه المعارف من صنع الغرب ومن خيال الأدباء، لأن معظم المستشرقين كانوا أدباء ومنهم من لم يزر الشرق وإنما إكتفى بما تمليه عليه مخيلته، وهذا الأمر كان له تأثير كبير على ذهنية الفرد الغربي وعلى الصورة التي كونها حول الآخر الشرقي.

إهتمام إدوارد سعيد بالإستشراق جعله من بين أهم المفكرين العرب الذين بحثوا في ثنائية الأنا والآخر، لكن حاول أن يخلق طرحا مغايرا من أجل أن يشق لنفسه طريقا جديدا في أوساط المفكرين العرب وكذلك المفكرين الغربيين، لأن المتمعن في كتاباته يجد أنه لم يقصد بكتاباته العرب فقط بل كذلك الغرب، فدراساته إستهدفت الإنسانية وكانت من أجل الانسانية، ومجهوداته تصب كلها في إطار إنساني محض، أراد من خلالها إيجاد سبل جديدة للتعايش بين الشعوب، رغم كل الإختلافات الثقافية بما فيها اللغوية والدينية لأنه أدرك أن هذه الإختلافات كانت وراء كل الصراعات والإنشقاقات التي خلفت أثاراً وخيمة لا تزال موجودة إلى اليوم.

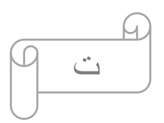
لا يمكن الإنكار بأن الإستشراق عند إدوارد سعيد يحمل في ثناياه جدلية الأنا والآخر؛ أي أن الحديث عن الإستشراق ما هو إلا حديث عن إشكالية الهوية على المستوى الحضاري أراد من خلاله أن يبرز طبيعة العلاقة التي تحكم الطرفين، والكشف عن الأبعاد الخفية والمستترة خلف المعرفة الإستشراقية التي أراد الغرب تمريرها إلى العالم، من أجل أن يحافظ على وجوده ومركزيته داخل الكون، لأن الصراع بين الأنا والآخر ما هو في الأخير إلا صراع من أجل إثبات الأنا والمحافظة عليها، من خلال الهيمنة على الطرف الآخر وإخضاعه بشتى الوسائل والطرق، حيث نجد أن الغرب لجأ إلى العديد من الأساليب من بينها الإستعمار والمعرفة والثقافة التي وظفها بغاية التحكم في الشرق الذي لا يمكن للغرب أن يوجد إلا على أنقاضه.

على هذا الأساس نصوغ الإشكالية على النحو التالي:

ماهو الإطار الفكري الذي يحدد من خلاله إدوارد سعيد إشكالية الأنا والآخر؟ وكيف تبلورت هذه الثنائية وتحددت معالمها وبرزت في حدود مصطلح الإستشراق؟

تحت هذا السؤال المركزي إنبثقت عدة تساؤلات فرعية أهمها:

ما المقصود بالأنا والآخر في الفكر الفلسفي المعاصر؟كيف تطورت إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر الفلسفي العربي والغربي؟ ما موقف الفلاسفة المعاصرين من إشكالية الأنا والآخر؟



فيما تتجلى الأنا عند إدوارد سعيد؟ وما هي محددات الآخر عنده؟ إلى أي مدى ساهم الإستشراق في تشكيل هوية الآخر الشرقي؟ وما هي الأبعاد التي كانت تكمن خلفه؟ كيف ساهمت الدراسات الما بعد كولونيالية في تجاوز إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر؟ ما المقصود بالهوية الهجينة عند إدوارد سعيد؟ وهل يمكن الرهان عليها لتخطي مسألة الصراع بين الأنا والآخر؟

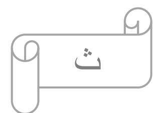
كيف يساهم المثقف في تجاوز إشكالية الأنا والآخر من أجل خلق سبل جديدة للتعايش بين هذه الثنائية؟ ما مكانة القضية الفلسطينية في كتابات إدوارد سعيد؟ وكيف تجاوز مسألة الإنتماء نحو تشكيل دولة ثنائية القومية إسرائيلية وعربية؟ ما هي ملامح الكونية في فلسفة إدوارد سعيد؟

في محاولتنا للإجابة على هذا السؤال المركزي والأسئلة المتفرعة عنه إرتأينا خطة بحثية مكونة من مقدمة مهدنا فيها للموضوع المطروق، وأربعة فصول وخاتمة، حيث تطرقنا في مقدمة البحث إلى تقديم تمهيد شامل حول إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي، ومدى أهمية هذه الإشكالية في فلسفة إدوارد سعيد كأنموذج قمنا بدراسته.

الفصل الأول عبارة عن فصل تمهيدي تناولنا فيه ثلاث مباحث أساسية **المبحث الأول**: عبارة عن تعريفات للأنا والآخر من حيث اللغة والإصطلاح، أما **المبحث الثاني**: المعنون بالتطور الكرونولوجي لإشكالية الأنا والآخر فإنه يضم عنصرين الأول: حول التطور الكرونولوجي لمسألة الأنا والآخرفي الفكر الغربي،والثاني: حول التطور الكرونولوجي لإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي، **أما المبحث الثالث**: عنوناه بإشكالية الأنا والآخر عند بعض الفلاسفة المعاصرين، يتكون هذا المبحث من عنصرين الأول: يتمثل في إشكالية الأنا والآخر عند الفلاسفة الغربيين أمثال روجيه غارودي هنتنغتون وفوكوياما، أما العنصر الثاني: فإنه يتمثل في إشكالية الأنا والآخر عند الفلاسفة العرب أمثال حسن حنفي، محمد أركون، محمد عابد الجابري.

أماالفصل الثاني: يدور حول مسألة الأنا والآخر عند إدوارد سعيد، ويتكون من ثلاثة مباحث؛**المبحث الأول**: حول مقومات الأنا عند إدوارد سعيد والذي يتكون من ثلاثة عناصر الأول : حول الثقافة والثاني: حول المقاومة والثالث: حول المنفى، أما **المبحث الثاني** : فإنه حول محددات الآخر، يتكون من ثلاثة عناصر الأول: يتمثل في الإستشراق، والثاني: في الإستعمار، والثالث: في الإمبريالية، أما **المبحث الثالث**: فإنه حول المعرفة والسلطة عند إدوارد سعيد ويتكون هو الآخر من ثلاث عناصر، العنصر الأول: بعنوان المعرفة عند إدوارد سعيد، والثاني: بعنوان السلطة عند إدوارد سعيد والثالث: حول سلطة المعرفة عند إدوارد سعيد.

أما **الفصل الثالث**: تطرقنا فيه إلى الدراسات الما بعد كولونيالية وتشكيل هوية الآخر، يتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث؛**المبحث الأول**: حول سؤال الهوية عند إدوارد سعيد، يضم هذا المبحث ثلاث عناصر يتمثل

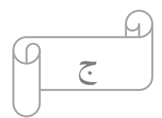


أولها:في مفهوم الهوية عند إدوارد سعيد والثاني: في الهوية القومية عنده، والثالث: حول هجنة الهوية عند إدوارد سعيد، أما **المبحث الثاني**: فكان حول الآخر في الدراسات ما بعد الكولونيالية يتكون من ثلاث عناصر، حيث يتمثل العنصر الأول: في مفهوم النظرية الكولونيالية والعنصر الثاني: حول نشأة النظرية الما بعد كولونيالية، أما العنصر الثالث: فإنه يدور حول الآخر في الدراسات الما بعد كولونيالية، أما **المبحث الثالث**: فعنوناه بمكانة المثقف داخل جدلية الأنا والآخر، يحتوي هو الآخر على ثلاث عناصر؛ العنصر الأول: مفهوم المثقف عند إدوارد سعيد، والعنصر الثاني: المثقف والسلطة، والعنصر الثالث: حول المثقف من القومية إلى الكونية.

أما**الفصل الرابع**: تحت عنوان القضية الفلسطينية والتنظير للكونية يحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث الأول: حول القضية الفلسطينية عند إدوارد سعيد يحتوي على عنصرين؛ العنصر الأول: بعنوان موقف إدوارد سعيد من القضية الفلسطينية، والعنصر الثاني: حول النزعة الأنسنية والقضية الفلسطينية،أما **المبحث الثاني**: يدور حول الدولة ثنائية القومية عند إدوارد سعيد؛ يتكون هو الآخر من عنصرين، العنصر الأول: حول موقف إدوارد سعيد من الآخر الإسرائيلي والعنصر الثاني: حول إدوارد سعيد والتنظير للدولة ثنائية القومية، أما المبحث الثالث: فهو حول الكونية والتعايش السلمي عند إدوارد سعيد يضم عنصرين؛ الأول: بعنوان ملامح الكونية عند إدوارد سعيد والثاني: بعنوان تقويض المركزية الغربية والتوجه نحو التعايش بين الشعوب.

إذا تحدثنا عن أسباب إختيار الموضوع فيمكننا أن نقسمها إلما هو ذاتي تمثل أساساً فيإهتمامنا السابق بفلسفة ادوارد سعيد، ورغبنا في الحصول على أكبر قدر ممكن من المفاهيم التي من شأنها الوقف على ثنائية الأنا والاخر، ومعرفة العديد مما هو مجهول والنبش فيما هو مسكوت عنه حيثخلف ادوارد سعيد في أنفسنا من خلال تصوراته، ومعاناة المنفى والمهجر والصراع الهووي الذي عايشه على مستوى الذات داخلياً وخارجياً، داخليا تمثل في الصراع النفسي مع ذاته حول هويته الحقة وخارجيا من خلال صدامه مع المجتمعات التي عاش فيها مصر ولبنان ثم أمريكا بسبب اصوله العربية، كما كان أيضا الجانب الإنساني الذي اتسم به وتعاطفه مع الشعوب المضطهدة من بين الأسباب التي أدت بي إلى دراسة فلسفته والوقوف على أهم الأفكار التي جاء بها خاصة فيما تعلق بتساؤله حول انتمائه الهووي في العالم.

أما ما هو موضوعي فيمكن إختصاره في اثراء الموضوع المتعلق بمكانة الاستشراق ومعرفة مختلف أفكار هذا الفيلسوف فهي ترمي الى الكشف عن جانب آخر من إشكالية الأنا والآخر في الفكر الغربي، لأن أغلب المفكرين العرب إهتموا بدراسة هذه المسألة بأسلوب مختلف عن أسلوب إدوارد سعيد؛ أي أنهم درسوا هذه الإشكالية من داخل مجتمعاتهم العربية على عكس إدوارد سعيد الذي بالرغم من أنه عربي إلا أنه درس هذه



المسألة من داخل المجتمع الغربي نفسه، من خلال العودة إلى الدراسات الغربية للشرق، والكشف عن الزيف والتعتيم المعرفي الذي تكونت في خضمه، إن هذه الجرأة في الدراسة والطرح التي تميز بها إدوارد سعيد ميزته عن غيره وشقت له مسارا معرفيا مختلفا، حتى إرتبط إسمه بمفهوم الإستشراق الذي يعد في جوهره تعبيرا عن علاقة الأنا بالآخر، لأن الدراسات الإستشراقية تكشف عن موقف الآخر الغربي من الأنا العربية والشرقية بصفة عامة.

كما يعود أيضا إختيارنا لإشكالية الأنا والآخر عند إدوارد سعيدلتبيان أن موقف إدوارد سعيد من الإستشراق يحمل في ثناياه موقفه من إشكالية العلاقة بين الأنا والأخر، أراد من خلالها أن يعيد للشرق صورته التي غيبت عبر التاريخ، بسبب إرادات الغرب التي تكمن خلفها رغبة السيطرة والهيمنة على الشرق بكافة الوسائل، جاعلا الأنا الشرقية دائما في حالة من التبعية له، فالإستشراق عند إدوارد سعيد حمل معه العديد من المضامين التي كانت قابعة داخل الدراسات الغربية للشرق، والدارس للإستشراق عند إدوارد سعيد سيلاحظ أن دراساته النقدية للإستشراق ماهي إلا ثورة على تلك المعارف التي كونها الغرب، من أجل تكوين معارف واقعية حقة غير متأثرة بأية سلطة مهما كانت.

وقد حاولنا في هذه الدراسة الإعتمادعلى جملة من المناهج، حيث تم الإعتماد على المنهج التاريخي في تتبع مراحل تطور إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي والغربي، وكذلك من أجل تبيان كيفية إنتقال هذه الجدلية من الفرد والمجتمع إلى إشكاليةعلاقة بين الحضارات يحكمها منطق الصراع، مع إبراز موقف المفكرين من هذه الثنائية منذ القديم وصولا إلى الفكر الفلسفي المعاصر، كما إعتمدنا على المنهج التحليلي في تحليل العديد من الأفكار المتعلقة بجدلية الأنا والآخر من أجل إبراز موقف إدوارد سعيد منها، وتبيان المضامين الفكرية الكامنة خلف دراساته النقدية للإستشراق، وتحليل علاقة الإستشراق بالعديد من القضايا مثل الثقافة والهوية، كما إعتمدنا على المنهج المقارن من أجل عرض أهم المواقف الفلسفية المتعلقة بإشكالية الأنا والآخر ومقارنتها بموقف إدوارد سعيد بهدف الوقوف على أهم الأفكار التي تميز بها إدوارد سعيد عن غيره من الفلاسفة والمفكرين.

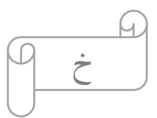
ومن أجل إنجاز هذا البحث إعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع ومن بين المصادر التي تخص ادوارد سعيد: كتاب الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق، وإسرائيل، العراق، الولايات المتحدة،خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، ترجمة: اسعد الحسين، الآلهة التي تفشل دائما، ترجمة: حسام الدين خضور، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى، ترجمة : ثائر ديب ترجمة: ثائر ديب، أسلو 2سلام بلا أرض، صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية، نظائر ومفارقات إستكشافات في الموسيقى

والمجتمع، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، خارج المكان، ترجمة: فؤاد طرابلس، تعقيبات على الإستشراق ترجمة: صبحي حديدي، المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني.

كما إعتمدنا على مجموعة من المراجع: القيمة ذات الصلة بموضوع البحث مثل كتب صامويل على رأسها صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب،وكتب روجيه غاروديالتي من بينها كتاب في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة ك رلى ذبيان، نسيب الحسيني، الغرب المتخيل رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي، ترجمة: غازى برو، عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية،عمرو عبدالعلي علام، الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، خالد سعد، إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه،بيل أشكروفت، بال الهو اليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ترجمة: سهيل نجم، فريد بوشي، إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي، ترجمة: محمد الجرطي، ... إلخ وغيرها من المراجع التي لا تلق أهمية عنها والتي ساهمت في إثراء موضوع البحث.

أما في ما يخص الدراسات السابقة فيمكن القول أنه توجد العديد من الدراسات التي تناولت الفكر الفلسفي والأدبي الخاص بإدوارد سعيد في المجتمع الغربي والعربي وبالرغم من أنه لم نتمكن من الوصول الى كافة الدراسات فإنه يمكن القول أن الدراسات التي عثرنا عليها يمكن تقسيمها إلى دراسات أدبية إهتمت بدراسة الجانب الأدبي من فكر إدوارد سيعيد كونه يعد أديبا بإمتياز والعديد من أعماله كانت تصب في الأدب ومن أهم الدراسات الأدبية الدراسة التي قدمها الدكتور لونيس بن علي بعنوان أدوارد سعيد من نقد حطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟) دراسة نقدية، ومع ذلك يمكن القول أن هذه الدراسة بالرغم من أنها يغلب عليها الطابع الأدبي إلا أنها لا تخلو من الطرح الفلسفي خاصة فيما تعلق بالفصل التمهيدي في هذه الدراسة الذي كان حول ما بعد الكولونيالية التي كانت خلف ظهور الهجنة على مستوى الهوية أين لعب إدوارد سعيدا دوروا تأسيسيا وكاشفا عن ظهور الهوية الهجينة، كما تطرق أيضا الدكتور لونبيس بن علي إلى مسألة المعرفة والسلطة التي تعد هي الأخرى من بين أهم القضايا التي تبحث فيها الفلسفة المعاصرة والتي أصبح لها صدى واسع مع ميشيل فوكو، إلا أن هذه الدراسة بالرغم من أنها تطرقت في بعض جوانبها إلى بعض النقاط ذات الصلة بمسألة الأنا والأخر إلا أنها لم تكن موضوعها الأساسي وهذا ما زاد في رغبتنا في القيام بدراسة متعمقة حول هذه الإشكالية.

أما فيما يخص الدراسات الفلسفية لفكر إدوارد سعيد فقد عثرت على العديد من الدراسات الغربية التي تم ترجمتها إلى اللغة العربية مثل الدراسة التي قام بها إيف كلفارون بعنوان الإنتفاضة الثقافية ترجمة محمد الجرطي تطرق



فيها الى العديد من الأفكار الادواردية بدءا من أعماله وصولا إلى مكانه هذه الاعمال في العالم ومدى تأثيرها على المفكرين مرورا ببعض المسائل المتعلقة بالأدب والموسيقى والإستشراق وموقفه من القضية الفلسطينية إلا أن هذه الدراسة لم تتطرق إلى مسألة الأنا والآخر أو إلى إشكالية الهوية كمسألة محورية، كما نجد أيضا الدراسة التي قام بها شيلي واليا بعنوان صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ ترجمة عفاف عبد المعطي حيث تطرق إلى مسائل عدة مثل النزعة الكونية لدى إدوارد سعيد وكذلك الإستشراق وعلاقته بالهوية والمثقف وحياة المنفى وكيفية تدوين التاريخ وتزييف الحقائق، ومع ذلك يمكن القول أن هذه الدراسة لم تستوفي إشكالية الهوية حقها من التحليل والدراسة، كما توجد أيضا الدراسة التي قام بها كل من بيل أشكروفت بال أهلواليا بعنوان إدوارد سعيد مفارقة الهوية، تضمنت هذه الدراسة العديد من الجوانب ذات الصلة بمسألة الهوية بدءا من هوية ادوارد سعيد القلقة وصولا إلى الإستشراق كقضية تجلت فيها علاقة الأنا بالآخر.

أما من بين القراءات العربية التي أعدت حول فلسفة إدوارد سعيد نذكر الكتاب الجماعي الذي أعده مجموعة من الباحثين تحت إشراف كل من خير الدين دعيش والبشير ربوح بعنوان الإستشراق والإستعمار والإمبريالية دراسات في ما بعد الكولونيالية حيث يتضمن هذا الكتاب بعض المقالات حول إدوارد سعيد وفلسفته خاصة الإستشراقية ودوره في التأسيس للدراسات الما بعد كولونيالية، كما وجدنا أيضا دراسة أخرى حول فلسفة إدوارد سعيد ليحي بن الوليد بعنوان الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب تحدث فيه عن تأثير إدوارد سعيد في توجيه العرب وفي هذه الدراسة نجد أن صاحب الكتاب أعطى أهمية أكبر للأنا دون أن يستوف الآخر حقه أي أنه ركز على طرف واحد وأهمل الطرف الآخر، ويقترب الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه الدكتور إسماعيل مهنانة بعنوان من موضوع بحثنا، كما تتقاطع الدراسة التي قام بها محمد الجرطي بعنوان من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف مع بحثنا خاصة في مسألة الهوية التي تعد محور وجوهر إشكالية الأنا والآخر. كما وجدنا أيضا دراسة أخرى عبارة عن كتاب جماعي تحت إشراف الدكتور إسماعيل مهنانة بعنوان إدوارد سعيد: الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري وتعد هذه الدراسة من بين أهم الدراسات التي إستندنا اليها في إنجاز بحثنا لما تتضمنه من معلومات وثيقة الصلة بموضوعنا.

مثل أية أطروحة علمية واجهتنا لدى إنجازها مجموعة من العوائق والصعوبات، لعل أهمها ضيق الوقت المتاح لإنجاز هذا البحث، غير أن هذه الصعوبات لم تثن عزيمتنا عن إتمامه، بل كانت في الكثير من الأحيان حافزا على المواصلة والإستمرار.

الفصل الاول: جدلية الأنا والآخر في الفكر المعاصر

أولا: مفهوم الأنا والآخر

1 / مفهوم الأنا

أ–لغة

ب–إصطلاحا

2 / مفهوم الآخر

أ–لغة

ب–إصطلاحا

ثانيا: التطور الكرونولوجي للإشكالية الأنا والآخر

1 –إشكالية الأنا والآخر في الفكر الغربي

2 –إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي

ثالثا: جدلية الانا والاخر في الفكر الفلسفي المعاصر

1/ الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر

أ– جدلية الأنا والآخر عند روجيه غارودي

ب–جدلية الأنا والآخر فرانسيس فوكوياما

ج–جدلية الأنا والآخر عند صامويل هنتنجتون

2/ جدلية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر

ا–جدلية الأنا والآخر عند محمد عابد الجابري

ب–جدلية الأنا والآخر عند محمد أركون

ج–جدلية الأنا والآخر عند حسن حنفي

تمهيد:

إشكالية الأنا والآخر من القضايا التي أصبحت تفرض نفسها في الوقت الراهن، مشكلةً محور اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين في الوطن العربي بشكل خاص وفي العالم بشكل عام، فالتطور الذي شهده الإنسان المعاصر في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية حفر مسافات جديدة بين الأنا والآخر ووسع الهوة بينهما، وجعل مجالها يسير نحو التوسع، فلم تعد إشكالية الأنا والآخر تطرح على مستوى ضيق وتنحصر في علاقة الفرد بغيره داخل المجتمع الواحد بل أصبحت القضية تطرح على المستوى الحضاري والثقافي من خلال علاقة حضارة بحضارة أخرى مختلفة عنها، فهذا التطور في توظيف مصطلح الأنا والآخر في الوقت الراهن قادنا إلى البحث في الدلالة التي يحملها التصوران من أجل الكشف عن المضامين الفلسفية التي تحتوي عليها، ومن ثم يمكن دراسة التطور التاريخي للمصطلحين للوقوف على أهم المحطات التي شهدت اهتمام واسع بقضية الأنا والآخر.

وبالنظر إلى أهمية الموضوع–في تقديرنا –في الفكر الفلسفي المعاصر أردنا تقديم بعض القراءات التي تدور حول مسألة الأنا والآخر في الفكر العربي والغربي المعاصرين، موظفين في ذلك أهم المفكرين في هذا الموضوع بهدف الكشف عن الاختلافات الناتجة عن اهتمام كلا الطرفين بهذه الإشكالية، وعليه طرحنا جملة من التساؤلات من شأنها أن ترفع اللبس عن الموضوع: ما المقصود بالانا والآخر؟ ما هي الأبعاد التاريخية لإشكالية العلاقة بينهما؟ وما هي أبرز القراءات المعاصرة حول مسألة الأنا والآخر؟

أولا: مفهوم الأنا والآخر

1/مفهوم الأنا

أ–لغة:

كلمة الأنا "تقابلهافي اللغة الفرنسية Moi /Je، وفي اللغة الإنجليزية I / Self، وفي اللاتينية Ego، و"أنا"في اللغة العربية ضمير المتكلم والألف الأخيرة فيه إنما لبيان الحركة في الوقت"[1].

كما نجد أن مفهوم الأنا في معجم اللغة العربية المعاصر: هو" إدراك الشخص لذاته وهويته، وأنا: ج نحن: ضمير رفع منفصل مبني على السكون للمتكلم أو المتكلمة، ألفه الأخيرة تكتب ولا تلفظ إلا في الوقف أو ضرورة الشعر يجمع على نحن، ولا يثنى ولا يقع مضافا ولا نعتا ولا منصوبا ".

ويقول*اندريه لالاند:André Laland(1867-1963م)* " أنا: Jeضمير الشخص الأول، المتكلم إستعمل قديما بمنزلة حالة فاعل، بينما إستعمل Moiبمنزلة مفعول به مباشر أو غير مباشر، أو بمنزلة لفظ مستقل، في اللغة الفلسفية يغلب إستعمال الشكلين بلا تمايز في المعنى "[2].

وجاء في معجم إكسفورد أن الأنا هو" ما يقابل لفظة " أنا "جوهر الذات "[3]، ويقول عنه *مراد وهبة*:" هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسر فصله عن أعراضه، ويقابل الآخر والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الأخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية "[4].

وعليه يمكن القول إن الأنا في اللغة تدل على الذات وتقال في مقابل الآخر.

ب–إصطلاحا:

مفهوم الأنا من بين المفاهيم التي يصعب تحديد معناها والوقوف على مدلول واحد لها، بدليل أن الفلاسفة والباحثين والمفكرين اختلفوا في ماهية هذا المفهوم، ونحن قبل الانطلاق في تحديد مفهوم الأنا لا بد من الإشارة إلى أن هذاالمصطلح قد تم استخدامه في نصوص *ابن سينا*(980-1037م) ولاسيما في كتابه رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها حيث قال في تعريفه للأنا أن" الانسان الذي يشير إلى نفسه ب " أنا" مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن. ثم نقول إن هذا الشيء الذي أنه هوية الإنسان، ومغاير لهذه الجثة لا يمكن

---

[1] – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والأينكليزية واللاتينية**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص 139.

[2] – أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات العويدات، بيروت، ط، 2001، ص 711.

[3] – تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الجزء الأول، د. ن، د. م، د. ت، ص 106.

[4] – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص95.

ان يكون جسما ولا جسمانيا، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا منحلا سيالا قابلا للكون والفساد ... فهو إذن جوهر فرد روحاني"[1]، وعليه فإن الأنا عند *بن سينا* تقوم على الفصل بين الجسم والروح وهذا ما جعلها تكتسب دلالة روحانية مجردة من طابعها المادي الجسماني.

بالرغم من تداول مصطلح الأنا في الفكر الفلسفي الوسيط إلا أن الأنا لم يكتسب دلالته إلا في العصر الحديث ولم يصبح موضوعا للفلسفة إلا مع *رونيه ديكارت* *René Descartes* (1596-1650م)من خلال عبارته الشهيرة "**أنا أفكر إذن أنا موجود** " حيث كانت الأنا مساوية للفكر أي أن الأنا هي الفكر والفكر هو الأنا كما أنها "لا تشتمل في رأيه على جميع السمات التي يمكن أن ينسبها المرء لنفسه باستخدامه- لكلمة " أنا "، بل هي تشمل فكر المرء فحسب بما في ذلك الحالات الذهنية "[2]، إن الأنا الديكارتية كانت بمثابة الأرضية التي إنطلق منها الفلاسفة في تحديد ماهية الأنا وهو ما يؤكده *فريدريك هيجل* *Friedrich Hegel* (1770-1831م)عندما إعتبر أن *ديكارت* هو أول من جعل الأنا موضوعا فلسفيا.

من جهته ميّز *هيجل* بين نوعين من الأنا: الأنا الكلية والأنا العينية فالأولى تعبر عن جنس الإنسان والثانية تعبر عن الفرد المشخص ذلك لأن "الأنا بما هي كلية بمعنى أنها غير متعينة تماما: فإدراكي للأنا، وقولي "أنا " يجردها من كل سمة متعينة ترد إلى ذهن المرء: كالجسد والبيئة المادية وتشارك الأنا في هذه السمات كلمات هذا أو ذاك التي يعني استخدامها أيضا، تجريدها من كل سمة متعينة بشرية أو غير بشرية يمكن الإشارة إليها "[3].

أما *ايمانويل كانط* *Emmanuel Kant* (1724- 1804م)فقد عرف الأنا من منظور ترنستندنتالي حيث يرى أن كلمة الأنا تدل على "المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما تركيب المختلف الذي في الحدس،وارتباط التصورات التي في الذهن، والأنا بهذا المعنى هو الأنا الترنستندنتالي، وهو الحقيقة الثابتة التي تعد أساسا للأحوال والتعبيرات النفسية، فالانا الترنستندنتالي Le moi tranxendantal هو الوظيفة التي توحد تحت الأنا أفكر "[4].

ومن خلال تعريف *كانط* للأنا نجد *إدموند هسرل* *Edmund Husserl* (1859- 1938م)يميز بين نوعين من الأنا: الأنا الترنستندنتالي والأنا التجريبي حيث يقول عن الأول أنه "يضفي المعاني ويقيم الحقائق ويدرك

[1] ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها**، مؤسسة هنداوي، 2018، ص 10.

[2] – ميخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، د. ت، ص 237.

[3] – المرجع نفسه، ص 239.

[4] – جلال الدين سعيد، **معجم مصطلحات الفلسفة**، دار الجنوب للنشر، فلسطين، 2004، ص 60.

الماهيات في مجال شعوري متعال يكون أكثر بداهة ويقينا من مجال العالم الطبيعي المادي "[1] أما الأنا التجريبي أو ما يصطلح عليه أحيانا بالأنا النفسي فهو "جزء من العالم الطبيعي، يرتبط بجزئياته ويتغير بتغيره، بل أنه أصبح موضوعا للعلوم الوضعية ذات الطابع التجريبي مثل علم النفس وعلم الحياة والأنثروبولوجيا، ولذلك لا يصح أن يكون هذا الأنا النفسي مقياسا للحقائق المطلقة والبديهيات الضرورية بسبب وضعيته المتغيرة وطبيعته التجريبية "[2].

ومن جهته *هنري برغسون* *Henri Bergson*(1859- 1941م) ميز بين نوعين من الأنا: الأنا السطحي والأنا العميق فالأولى "تخضع للحتمية النفسية الناتجة عن ضغوط المجتمع ورتابة الحياة، وروتين الظروف الإجتماعية"[3]، اما الثانية فإنها تتعلق بالنفس الداخلية للإنسان ومرتبطة بالزمن الشعوري حيث يتميز هذا الشعور" بالتدفق الحيوي الدائم والمستمر الذي يرفض الخضوع للجبريات والحتميات النفسية"[4] وهذا يعني أن الأنا العميق هو الجانب المبدع في الحياة النفسية.

أما *جان بول سارتر* *Jean- Paul Sartre*(1905-1980م)فقد إختلف مع كل من *هسرل وكانط* و*هيجل* في تصورهم للأنا حيث يقول " إن ما يمكن تسميتها بالنظرية المثالية للأنا نفرضها كوظيفة للمعرفة والثانية ما يمكن تسميتها بالنظرية التجريبية للأنا التي ترى فيها عنصرا محايدا سواء كان حسيا أو خلقيا "[5] ومن خلال هذا خلص *سارتر* إلى فكرة الأنا بوصفه موجودا في العالم ومع الأخرين وهو ما يعادل الوجود لذاته وهو الوجود الواعي المدرك لحقيقته يكون وجوده سابق عن ماهيته، وبذلك "يصبح قانون الذات العارفة هو الوعي، والوعي ليس ضربا خاصا من المعرفة يسمى الحس الباطني أو معرفة الذات، بل هو البعد في الوجود الذي وراء الظاهرة بالنسبة إلى الذات "[6].

ويعرف *سيغموند فرويد* *Sigmund Freud*(1856 - 1939 م) "الأنا " من منظور نفسي على أنه: " كل ما تشتمل عليه هذه الذات من خصائص وسمات نفسية عقلية أو مزاجية، ودفاعية، من أفكار وطموحات، وصراعات، أو توترات وحاجات فيزيولوجية، وحاجات نفسية، كالحاجة للحب، والانتماء أو الأمن

---

[1] – سماح رافع محمد، **الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991، ص160.

[2] –المرجع نفسه، ص 161.

[3] – جميل حمداوي، **الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون**، دار الريف للطبع والنشر الالكتروني، المملكة المغربية، ط1، 2019، ص35.

[4]- المرجع نفسه، ص35.

[5]– جان بول سارتر، **تعالي الانا موجود**، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1،2005، ص 46.

[6] – جان بول سارتر، **الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهرتية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب بيروت، ط 1، 1966، ص 22.

وتحقيق الذات، وغيرها من الحاجات والدوافع "[1]،وبهذا فإن الأنا عند *فرويد* تتمثل في الوعي الذي يعد جانب من جوانب الجهاز النفسي يقابله اللاوعي أو اللاشعور، وهذا ما يؤكده أيضا *كارل يونغ* *Carl Jung*(1875-1961م)حيث يقول:" أعني بالأنا مركب تمثيل يشكل بالنسبة لي مركز الحقل الواعي ويبدو لي أنه يمتلك درجة عليا من الاستمرارية والتماهي مع نفسه، ولكن بما أن الأنا هي مركز حقل الوعي فهي لا تختلط مع كلية النفس، إنها مركب بين مركبات أخرى عديدة. هناك مجال إذن للتمييز بين الأنا والذات بما أن الأنا هي موضوع وعيي في حين أن الذات هي موضوع كلية النفس بما فيه اللاوعي"[2]، وعليه فإن الذات عند *كارل يونغ* ليست هي الأنا بل إن الأنا جزء منها فقط.

وفي الفكر العربي المعاصر أصبح مفهوم الأنا ذو نطاق واسع فلم تعد الأنا تستعمل للتعبير عن آنية الفرد الواحد في مقابل الفرد الآخر، بل أصبحت الأنا تستخدم للتعبير عن هوية الشعب والأمة والانتماء إلى مجتمع أو حضارة معينة حيث أصبحت الأنا عند العرب والمسلمين تعبر عن الأمة العربية الإسلامية، والآخر هو الغرب الأوروبي الاستعماري ويذهب *حسن حنفي*(1935م)في تعريف الأنا إلى القول :" إن لفظ الأنا يعادل لفظ الذات، ولقد ظهر اللفظ على التبادل في تاريخ الفكر الفلسفي، فلسفة الأنا هي فلسفة الذاتية، إلا أن الأنا يحيل إلى الذات الميتافيزيقية الخالصة قبل أن تتجسد في الذات، والذات تتجلى في الثقافة والسياسة والأخلاق، ويطلق لفظ الأنا في مقابل الآخر كما يطلق لفظ الذات في مقابل الموضوع "[3]، وهو ما يؤكده أيضا *مصطفى النشار*(1953م)عندما قال أن " المقصود بالأنا هو الأنا المصري – العربي – الإسلامي – الشرقي، بهذا الترتيب التصاعدي نحو الدائرة الأكبر إنطلاقا من الدائرة الوطنية – القومية الأصغر "[4]، وعليه فإن الأنا تتمثل في الأنا الحضارية التي تمثلها الحضارة المصرية والبابلية والأشورية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة الصينية.

2/مفهوم الآخر:

أ–لغة:

جاء في لسان العرب *لإبن منظور*(1232- 1311م)أن الآخر:" بالفتح أحد الشيئين وهو إسم على أفعل والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة والآخر بمعنى غير كقوله رجل

[1] – سيجمند فرويد، **الأنا والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1982، ص 9.

[2] – ك. غ. يونغ، **جدلية الأنا واللاوعي**، ترجمة: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 1997، ص 58.

[3] – حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر(إشكالات)**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص 443.

[4] – مصطفى النشار، **في فلسفة الحضارة جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 2، 2015، ص43.

آخر وثوب آخر وأصله أفعل من التأخر وتصغير آخر أويخر"[1]، وقد ورد مفهوم الآخر في المعجم الوسيط بمعنى: أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد قال *المتنبي*(915- 965م):

ودع كل صوت غير صوتي فإنني ۞۞۞۞ أنا الصائح المحكى والآخر الصدى

والآخر: بمعنى غير: قال *امرؤ القيس* (501-544م) :

إذا قلت هذا صاحب قد رضيته ۞۞۞۞ وقرت به العينان بدلت آخر[2]

أما في معجم النفائس الكبير فالآخر هو: "الأشد تأخرا في الذكر، ثم أجري مجرى غير، وهو خاص بجنس ما تقدمه، فلو قلت: جاءني رجل وآخر معه لم يكن الآخر إلا من جنس الرجل، بخلاف غير فإنها تقع على المغايرة مطلقا في جنس او صفة ج آخرون، ومؤنثه أخرى وأخراة ج أخريات وآخر"[3].

ويقول *الفراهيدي* (718-791م) في كتابه العين: الآخر والأخرة نقيض المتقدم والمتقدمة، ومتقدم الشي ومؤخره. وجاء فلان أخيرا أي: بآخرة. ونعته الشيء بآخره أي يتأخر، وفعل الله بالآخر أي: الأبعد والآخر هو الغائب.[4] ويقول *الأصفهاني*(897-967م) في مفرداته:" إن مدلول الآخر في اللغة خاص بجنس ما تقدمه، فلو قلت جاءني رجل وآخر معه، لم يكن الآخر إلا من جنس ما قلته "[5].

ب-إصطلاحا:

لقد إختلفت رؤى الفلاسفة والمفكرين حول الآخر وهذا راجع إلى إختلاف مذاهبهم ونظرياتهم والمرجعيات الفكرية التي يرتكزون عليها مما جعل من الصعب الوقوف على تعريف جامع مانع لمصطلح الآخر وهو ما يتضح من خلال تعدد الدلالات الخاصة به.

كما قد تداخل إستعمال مصطلح الآخر مع مفاهيم أخرى كالغير والأنا لكونها كلها مفاهيم تحمل دلالة واحدة، *فلالاند* يجعل الآخر مرادفا للغير ويعرفه بأنه:" Autre: أحد مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات Méme ويقال على كلمات شتى: divers، مختلف différent أو مميز distinct. على أن هذه الأخيرة تتعلق أولا بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها، بينما تقال الأولى خصوصا، على وجود الغيرية من حيث هي موضوعية"[6]، وفي نفس الصدد يقول *جميل صليبا* (1902-1976م):

---

[1] – إبن منظور، **لسان العرب**، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ص12 – 13.

[2] – مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004، ص 8.

[3] – جماعة من المختصين، إشراف أحمد أبو حاقة، **معجم النفائس الكبير**،دار النفائس، لبنان، ط 1، 2007، ص 20.

[4] – أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، الجزء الرابع، سلسلة المعاجم والقواميس، د.ت، ص ص 303 – 304.

[5]– محمد أكيج، **الإعتراف بالآخر الديني ومستلزماته الأخلاقية والحوارية**، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات والأبحاث، 2016، ص 3.

[6]– أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص ص 124-125.

"فكل ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. ونحن نطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم اللاالأنا أو الآخر. فالانا إذن هو الذات المفكرة، والموضوع الخارجي هو الآخر" [1]

والآخرية من حيث كونها مقولة فلسفية تعني من الناحية الوجودية "أن من ليس أنا فهو آخر بالنسبة إلي وتتوسع الآخرية لتشمل كل ما يميز هذا الآخر عني من مأكل ومشرب وملبس وأنماط فكرية وثقافية مادية وروحية ورمزية "[2]، وانطلاقا من هذا التعريف يمكن القول بأن الآخر يتحدد من خلال أبعاد عدة تتمثل في:

- ✓ الآخر النوعي: ويقوم على التفرقة على أساس النوع، ما بين رجل وامرأة / ذكر وأنثى.
- ✓ الآخر الديني: وتكون التفرقة على أساس الدين، مسلم – مسيحي – يهودي ...إلى غير ذلك.
- ✓ الآخر داخل الدين الواحد: ويقصد به الطوائف والفرق المختلفة في كل دين.
- ✓ الآخر السلطوي: ويقصد به الإنقسام ما بين حاكم ومحكوم.
- ✓ الآخر العنصري: حيث تقوم التفرقة هنا على أساس اللون الأبيض – الأسود.
- ✓ والآخر الجغرافي أو من حيث الإقامة: ريفي – حضري.
- ✓ الآخر الخارجي: والذي تتشكل وفقا له مجموعة من الثنائيات من منطلق اللغة القومية، التاريخ المشترك أو الرقعة الجغرافية، الثقافة الجمعية، الإرث الحضاري، النظام السياسي والتصنيف العرقي وكلها عوامل ومحددات تتعلق بالهوية القومية "[3].

وعليه يمكن القول إن ماهية الآخر تحكمها معايير مختلفة تتمثل في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي.

ويعرفه *دايفيد ماسي* *David Massey* في معجمه النظريات النقدية بأنه "أحد قطبي العلاقة بين الذات وموضوع خارجي قد يكون شخص وقد يكون شيئا، وقد تم تحديده على أنه مغاير للذات، أو مختلف عنها "[4]، أي أن الآخر يقال على العالم الخارجي أو العالم الموجود خارج الذات البشرية لأنه "قد يتموضع في

---

[1] – جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والأينكليزية واللاتينية**، الجزء الثاني، ص 131.

[2] – المبروك الشيباني المنصوري، **صناعة الآخر: المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2014، ص 13.

[3]– عالية زروقي، **صورة الآخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م إلى سنة 2010**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الأدب العربي، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2018/2017، ص 18.

[4] – لؤي خليل، **الأدب والموقف من الآخر (حي بن يقظان لإبن طفيل وروبنسن كروزو لدانيال ديفو نموذجا)**، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1+2، 2014، ص 75.

ذوات اخرى إنسية كأناه، وقد يتحقق في الذات الإلهية أو في العالم الطبيعي بمفهومه المادي الصرف بما يشتمل عليه من كائنات وظواهر "[1].

وذهب *تزفيتان تودوروف** *Tzvetan Todorov* إلى القول: " الآخرين أيضا أنوات: أنهم ذوات شأنهم في ذلك شأن ، لا تفصلهم ولا تميزهم بشكل حقيقي عن نفسي غير وجهة نظري "[2]؛ وعليه فإن الآخر هو الذات التي يكون أناها مختلف عن آنات الآخر من حيث وجهة النظر أو من حيث المواقف التي يمر بها كلاهما ويقول *ليفيناس*** عن الآخر "نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء حيث نتعهد معها بعلاقات، عن طريق النظر واللمس والتعاطف أو بالعمل المشترك، فنحن مع الآخرين، وكل هذه العلاقات انتقالية، ألمس شيئا، أرى آخر لكن أنا لست الآخر"[3].

أما جورج *طرابيشي*(1939-2016م) فيرى ان الآخر مصطلح دخيل على الأمة العربية كان يستعملها المستشرقين في التعبير عن الحضارة المقابلة لحضارتهم واصفين العرب بالآخر في دراساتهم الإستشراقية وذلك من أجل التمييز بين العرب والغرب وفي هذا السياق يقول: "إن مصطلح الآخر ليس من معجم حضارة الأسلاف وقد نستطيع أن نعمق الملاحظة لنقول أن الآخر هو من مصطلحات الحداثة الغربية التي إستوردناها بالترجمة وبقلب توظيفها الدلالي، ولو شئنا أن نساير درجة دارجة في الإيديولوجيا العربية المعاصرة لقلنا إن الآخر مقولة إستشراقية "[4].

وأما *مصطفى النشار* فيرى أن الآخر كمفهوم له جذور تاريخية تعود إلى الحضارة اليونانية وصولا إلى الحضارة الأوروبية المعاصرة كما ينسب إليه أيضا الآخر الأمريكيوهنا يقول: "الإنسان الغربي بداية من صانع الحضارة اليونانية القديمة حتى صانع المدنية الأوروبية والأمريكية في عالم اليوم. أنه ذلك الإنسان الذي زرع العنصرية منذ

---

[1] - نجيب الحصادي، **جدلية الأنا – الآخر**، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1996، ص 7.

* تزفيتان تودوروف ولد في صوفيا عام 1939 وجاء إلى باريس ليكمل دراسته، حيث حصل على شهادة الدكتوراة، عمل باحثا منذ 1968 في cnrs، وشغل مركز مدير أبحاث، يعتبر تودوروف من كبار المنظرين في مجال الأدب، ويعود له الفضل في ترجمة أعمال الكليين الروس. (كتاب تزفيتان تيودوروف، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.)

[2] - تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا مسألة الآخر**، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1992، ص 9.

**ليفيناس عمانوئيل: فيلسوف فرنسي من أصل يوناني ليتواني 1906 _ 1995 درس الفلسفة في جامعة فرايبورغ حيث كان يعلم إدموند هسرل ومارتن هايدغر، وقع في الحرب العالمية الثانية في الأسر، ودرس بعد ذلك في دار المعلمين اليهودية الشرقية في باريس، ثم جامعات بواتيه ونانتير والسوربون، يعد ليفيناس وريث إدموند هسرل ومارتن بوبر ومتابعهما في آن معا، عرض جوهر مذهب معلمه في نظرية الحدس وهو فينومينولوجيا هوسرل 1930، وعرف بعده الجمهور الفرنسي بأونطولوجيا هايدغر في في كتابه إكتشاف الوجود مع هوسرل هايدجر 1949، أما فلسفته الخاصة في الوجود فقد عرضها في كتابه من الوجود إلى الموجود والزمام والأخر 1948 وهيتقوم على نظرية في الأخلاق تجربتها الأساسية هي تجربة نظرة الآخرين.(جورج طرابيشي معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص583.)

[3] - سلمى بالحاج مبروك، **إتيقا المسؤولية تجاه الآخر عند إيمانويل ليفيناسأو الأنا حارس للآخر**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.

[4] - جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2000، ص 93.

فجر حضارته حينما استولى على الإنجاز الضاري لحضارات الشرق القديم وبلورها في علوم وفلسفات ذات طابع نظري عقلاني "[1].

وهناك أيضا من يعرف الآخر بأنه "كل من عارض السلطة وكل مذهب أو طائفةأو دين أو قومية أوسياسة أو فكر أو بلد يخالف مذهب أو طائفة أو دين أو قومية أو سياسة أو فكر أو بلد أو السلطة العربية والإسلامية "[2] أي أن الآخر هو المختلف والمخالف للأنا.

---

[1] – مصطفى النشار، **في فلسفة الحضارة جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة**، ص 45.

[2] – ضمد كاظم وسمي، **الفكر العربي.. وتحديات الحداثة**، إصدار عن منتديات ليل الغربة،2009، ص 58.

ثانيا: التطور الكرونولوجي لإشكالية الأنا والآخر

1/ التطور الكرونولوجي لاشكالية الانا والأخر في الفكر الغربي

إشكالية الأنا والآخر كانت قائمة منذ القديم ضاربة بجذورها في الحضارات القديمة، غير أن الاهتمام الفلسفي بهذه الإشكالية كان مع اليونان وبالتحديد مع *سقراط Socrate*(470-399ق.م) ذلك لأنه "لم تكن الفلسفة قبل *سقراط* تهتم بالإنسان اهتمامها بالأشياء، ولذلك لم تخطر هذه المشكلة على بال "[1]، كما ان اليونان هم أول من أقام التمييز بينهم وبين الشعوب الأخرى فاعتبروا غير اليوناني بربري وذلك بالاعتماد على اللغة فكل من لا يتكلم لغتهم فهو بربري فاكتسبتبذلك كلمة بربار "دلالة تبخيسية، فهذا الآخر الذي تسميه هو ما دون إنسان لأن حد الإنسان أنه حيوان ناطق، والبربري بالتعريف غير ناطق "[2].

وعليه يمكن القول إن الأنا عند اليونان كانت تنظر إلى غيرها نظرة الإستعلاء زاعمة انها أكثر إنسانية وأكثر وعي بذاتها ووجودها وهذه النظرة نجدها عند معظم فلاسفة اليونان ومازالت إلى اليوم تهيمن على الفكر الغربي المعاصر كما أن مصطلح البرابرة "بدلالته التبخيسية المكينة، ورثه الرومان عن اليونان وبنوا عليه تمايزهم الانطولوجي عن الشعوب الأخرى وحقهم الأرستقراطي في إستعبادهم "[3].

لقد أقام الفلاسفة اليونان تصورهم لعلاقة الأنا بالآخر على معيار النسب والإنتماء العرقي فكان بذلك المواطن الحقيقي من أصول يونانية وغير ذلك هم أجانب لا يتمتعون بالحقوق التي يتمتع بها المواطن الأثيني ويمكن القول بأن الآخر عند اليونان كان يحمل ثلاث معاني أولها الآخر بالنسبة إلى ذات الفرد ويظهر هذا من خلال قول *سقراط*"اعرف نفسك بنفسك "، أي أن معرفة النفس تقوم على أنا الإنسان لا على غيره، بالإعتماد على ذاته وبالعودة إليها يعي شخصه ووجوده دون اللجوء إلى ذات أخرى أو إلى الآخر المختلف، أما المعنى الثاني فيتمثل في الآخر الذي تحدث عنه *أفلاطونPlato*(427- 347ق.م) في كتابه الجمهورية عندما قسم المجتمع إلى طبقات فكانت الأنا عنده هي طبقة الحكام والفلاسفة والآخرون هم العبيد والأجانبوبالتالي يجب إقصاؤهم من الحكم، في حين نجد أن المعنى الثالث له علاقة بالموقع الجغرافي فالانا هي دولة أثينا والآخر هو الدول الأخرى التي تسعى إلى الإطاحة بالمدينة وغزوها؛ليكون بذلك الأنا عند اليونانتقتصر على الحضارة اليونانية في مقابل الآخر الذي يشمل كل الحضارات الأخرى.

---

[1] – فؤاد كامل، **الغير في فلسفة سارتر**، دار المعارف، مصر، د. ت، ص 12.

[2] – جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، ص 95.

[3]– المرجع نفسه، ص95.

يعالج أيضا *أفلاطون* مسألة الأنا والآخر في محاورة السفسطائي فيذهب إلى أن الآخر هو الغريب القادم من مكان آخر أمافي محاورة السيبيادس الأول يؤكد بأن الآخر هو السبيل الوحيد الذي يمكن الذات من التعرف على نفسها مخالفا بذلك أستاذه *سقراط* الذي قال بالتمركز حول النفس من أجل معرفتها، حيث يقول *أفلاطون* " فالروح أيضا إذا أرادت أن تعرف نفسها، عليها أن تنظر إلى روح أخرى، وأن تنظر في هذه الروح إلى الجزء حيث توجد الملكة الخاصة بالروح، أي الذكاء، أو أي موضوع آخر شبيه به "[1]، كما أن *أفلاطون* يحول الآخر إلى وسيلة تساعدنا في معرفة الذات حيث يقول: "وهكذا وسائل سنرى ونتوصل لنعرف أنفسنا بالشكل الأفضل"[2].

فأما *أرسطو*Aristote(385- 323ق.م)فقد حصر علاقة الأنا بالآخر في الصداقة معتبرا الآخر ضروري لإستمرار الأنا وأن الأنا لا يمكن أن يوجد إلا بوجود الآخر" هذا الإحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس"[3] ؛من ثمة يمكن القول أن الصداقة في نظر *أرسطو* فطرية توجد لدى كل الكائنات لكن الإنسان هو أكثر هذه الكائنات حاجة إليها لذلك يعرفها *أرسطو* بأنها "إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات"[4]، والصداقة عند *أرسطو* ثلاث أنواع صداقة اللذة وصداقة المنفعة وصداقة الخير حيث تعد هذه الأخيرة أسمى أنواع الصداقة فهي تعادل الفضيلة أو هي الفضيلة ذاتها؛ لأن "الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الفضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار "[5].

بالرغم من أن *أرسطو* كان معلم *الإسكندر*(356- 323ق.م)إلا أن هذا الأخير كان موقفه مخالف لموقف معلمه من إشكالية الأنا والآخر، بل واكثر انفتاحا على الاخر ففي رايه الصداقة التي تحدث عنها أرسطو تكون بين الأثينيين فقط وبذلك فهي ذات نطاق ضيق تستبعد منه غير اليونانيين، وهنا عمل الإسكندر على الجمع بين الحضارة اليونانية وحضارة الشرقيين من خلال الفتوحات التي كان يقوم بها وكان يدعو إلى ضرورة التعامل مع الشرقيين من أجل إزالة الحواجز الإقليمية والجغرافية ولم يكن هذا مجرد دعوة فحسب بل قد "قرن

---

[1] – محمد الهلالي، عزيز لزرق، **الغير**، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010، ص 24.

[2] – أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول، **الجمهورية، محاورة السيبيادس الأول**، ترجمة، شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 329.

[3]– أرسطو، **علم الاخلاق إلى نيقوماخوس**، الجزء الأول، كتاب الصداقة، الترجمة الفرنسية بارتلمى سانتهلير، الترجمة العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 220.

[4]– المرجع نفسه، ص 219.

[5] – المرجع نفسه، ص 230.

الرجاء بالعمل فتزوج من إمرأتين فارسيتين وأجبر قواده كذلك أن يحتذوا حذوه "[1]، وبالتالي كانت محاولة *الإسكندر* تعبر عن تغيير في نظرة الأنا إلى الآخر من الإقصاء والتبخيس إلى الإحترام والتقدير.

وهو نفس الإتجاه الذي سارت فيه كل من الأبيقورية والرواقية التي أكدت هي الأخرى على فكرة الصداقة وإعتبرتها جوهر العلاقات الإنسانية من أجل إقامة إمبراطورية عالمية شعارها الإنسانية قبل كل شيء التي تقتضي بدورها المؤاخاة لذا "حثت أفكارهم الناس على معاملة بعضهم البعض كإخوة طالما أنهم متساوون، تجمعهم وحدة العقل وقرابة إنتسابهم إلى عقل واحد تفوق قرابتهم في الدم "[2].

إن الأخوة التي نادت بها الرواقية نجدها في المسيحية التي أقامت هي الأخرى علاقة الأنا بالآخر على الأخوة والمحبة والتسامح؛ حيث جاء في إنجيل متى "سمعتم أنه قيل العين بالعين والسن بالسن، أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن، أعرض له الآخر. سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك وأبغض عدوك، أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وصلوا من أجل مضطهديكم"[3]؛ ففي هذا القول تتجلى حقيقة العلاقة بين الأنا والآخر، ودل بذلك على أن المسيحية كدين هي دين تسامح ومحبة لا تستبعد الآخر بل تعترف بوجوده وتعطي له الأولوية على الأنا ليكون بذلك الآخر أولا والأنا ثانيا.

هذه النظرة اللاهوتية المسيحية لعلاقة الأنا بالآخر نجدها أيضا عند العديد من القدسين ومن بينهم القديس *أوغسطين* الذي كان يرى أن العلاقات بين البشر يجب أن تكون قائمة على أساس المحبة حيث يقول في كتابه الإعترافات "مجنون هو الإنسان الذي لا يعرف أن يحب الناس "[4]؛إن المحبة عند القديس أوغسطينAugustin(354-430م)هي دليل على محبة الله، فمن يحب الله فهو بالتأكيد يحب البشر، فمحبة الناس من محبة الله، غير أن هذه المحبة لا تقتصر على الصديق فقد بل تشمل كل الناس بما في ذلك الأعداء "ذلك أن الإنسان لا يستطيع حب القريب إذا كان لا يحب الله، وبالعكس، لذا يجب حب جميع الناس الصديق والعدو "[5]، ويتجلى أيضا إهتمام القديس أوغسطين بالغير أو بالأخرين في كتابه الإعترافات الذي يمكن إعتباره تجربة تحمل جملة من التعاليم للبشر حتى لا يقعون في الأخطاء والآثام التي وقع هو فيها فكان بذلك " كل تعبير

---

[1] – إبن سليمان صادق، **الأسس الفلسفية للقيم الخلقية في العصر الهلنستي الرواقيون نموذجا**، ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2005 / 2006، ص 29.

[2] – المرجع نفسه، ص 34.

[3] – رقية العلواني وآخرون، **مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية**، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008، ص 85.

[4] – أوغسطينوس، **إعترافات**، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط 4، 1991، ص 65.

[5] – علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، دار إقرأ، بيروت، ط 1، 1983، ص 158.

عن الأنا الصميمي يقتله، ويذهب بديمومته ويجعله " أنا " عموميا، شائعا للجميع مشاعا "[1] وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن القديس *أوغسطين* لم يتجاوز في نظرته إلى الآخر التعاليم التي جاءت بها الديانة المسيحية بل سعى إلى ترسيخ هذه التعاليم وتجسيدها في طريقة تعامله مع الآخر.

أما *توما الإكويني* *Thomas d'Aquin* (1225- 1274م)فقد كان متأثرا بأستاذه *أرسطو* اذ إعتبر أن وجود الآخر ضروري وذلك من أجل تحقيق الحاجات الضرورية، فالإنسان لا يمكن أن يعيش بمعزل عن بني جنسه من البشر لأنه حيوان مدني واجتماعي بطبعه، غير أن هذا الإجتماع البشري لا يعني سلب حرية الآخر ولا التسلط عليه وبالتالي لا يجبأن يستعبد أي إنسان أخيه الإنسان لأن "الفرق بين الحر والعبد هو ان الحر هو لأجل نفسه والعبد لأجل غيره، فإنما يتسلط متسلط على آخر كعبد متى إستخدمه لمنفعة نفسه الخاصة "[2]، كما رأى الإكويني إنه لابد أن يوجد داخل المجتمع شخص متسلط تكون له الغلبة في تسيير شؤون المدينة ويخضع له جميع أفرادها من أجل ضمان الحماية لهم حيث يقول في هذا الصدد: "وليس يجوز أن يكون لكثير عيشة مدنية من دون أن يسود عليهم واحد يوجه قصده إلى الخير العام"[3].

أما مع الفلسفة الحديثة فإن إشكالية الأنا والآخر بإعتبارها قضية إجتماعية من جهة وسياسية من جهة أخرى كانت بمثابة المحور الذي تدور حوله نظرية العقد الإجتماعي، حيث نظرت الى طبيعة العلاقات البشرية في ظل الحياة الطبيعة مما أدى بهم إلى القول بحتمية الخروج من هذه الحياة نحو حياة أفضل وهي المدنية، *فتوماس هوبز* *Thomas Hobbs* (1588-1679م)ذهب إلى أن علاقة الإنسان بغيره تطبعها الأنانية وحب الذات وهذا ما يجعل الأنا تدخل في صراع مع الآخر يحاول فيها كل طرف القضاء الطرف الآخر، وبالتالي فإن الصراع متأصل في الطبيعة البشرية التي يقول عنها *هوبز* بأنها تتميز " أولا: بالثورية وهي مهاجمة الأخرين من طرف كل فرد من أجل تحقيق مصلحته الخاصة، ثانيا: الحذر وهو عمل كل فرد على الإحتياط من إعتداء الأخرين عليه أي العمل على حماية نفسه من شر الأخرين وهذا يعني تحقيق الأمن لنفسه، وثالثا: الإفتخار ويعني الصراع من أجل الحصول على إمتيازات معنوية معينة تجعله يختلف عن الآخرين "[4]، ومن أجل الحد من هذا الصراع إتفق الأفراد فيما بينهم على أن يتنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم إلى شخص بموجب عقد يكفل لهم الإستقرار والأمان.

[1] – علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، ص 111.

[2]– توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة: الخوري بولس عواد، المجلد الثاني، مجمع إنتشار الإيمان المقدس، د. م، 1887، ص 552.

[3] – المرجع نفسه،ص552.

[4] – الحاج رباني، **نظرية العقد الإجتماعي كتأصيل فلسفي لحقوق الإنسان عند هوبز**، لوك، روسو، ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2002– 2003، ص 12.

أما جون *لوك*John Locke(1632-1704م)فيرى أن السبيل الوحيد للحد من الصراع والحروب هو إقامة سلطة تنظم العلاقات الإنسانية لأن "الإفتقار إلى سلطة حاكمة يضع الناس في حالة الطبيعة والإعتداء بدون حق على شخص آخر يعني وجود حالة حرب "[1] وذلك من خلال الإستناد إلى عقد يلزم الحاكم على ضرورة تحقيق الأمن والسلام والخير العام، أما جون *جاك روسو*Jean Jacques Rousseau(1712-1778م)فإنه يرجع إشكالية الصراع إلى الملكية عندما سيج أول شخص قطعة أرض وقال هذه لي " فكم من جرائم أرتكبت وحروب قامت وألوان من الفزع والإرهاب إنتشرت، كان يمكن أن تتجنبها البشرية لو أن فردا واحدا وقف محذرا إخوانه من هذا المدعي الأفاك، بأن ثمار هذه الأرض إنما هي ملك لنا جميعا، وأن الأرض نفسها ليست مملوكة لأحد"[2]، وبالتالي فإن التعاقد بين الأفراد هو الكفيل بوضع حد لهذا الصراع وبالتالي إخراج الإنسان من الوضع الطبيعي نحو مجتمع متحضر مدني تخضع فيه العلاقات البشرية إلى قوانين تلزم الأفراد على إحترامها.

كما يقر *روسو* بأن الشفقة هي التي تسّير أحيانا العلاقات بين الناس ذلك لأنها "تدفعنا إلى مساعدة الذين يعانون، وهي التي تعوض في حالة الطبيعة القوانين والعادات والفضيلة، خصوصا وأنها تتمتع بإيجابية، وهي عدم تمرد أي كان على صوتها العذب"[3]؛ وعليه يمكن القول إن الطبيعة البشرية لا تميل في نظر روسو إلى الإعتداء على الآخر بقدر ما تحاول إحتوائه ومساعدته.

وهذا الطرح نجده أيضا عند *دافيد* هيومDavid Hume(1711-1776م) الذي قال بالتعاطف كأساس تبنى عليه العلاقات الإنسانية، فالإنسان في نظره لا يمكن أن يعيش بمعزل عن الأخرين، فهو بحاجة إليهم من أجل تلبية حاجياته لأنه " كيفما كانت الأهواء الأخرى التي تحركنا مثل الكبرياء والطموح والبخل وحب الإطلاع والرغبة في الإنتقام أو البذخ، فإن المبدأ الذي تقوم عليه جميعها هو التعاطف "[4]، و هذا الأخير (التعاطف) لا يكون له أي معنى ما لم نشعر بالأخرين ونتضامن معهم، وهو ما يؤكده أيضا *كانط* عندما دعى إلى الإهتمام بالآخر من خلال معاملته كغاية وليس كوسيلة لأن الآخر هو أيضا ذات مفكرة لابد من أن تكون علاقتنا بها مبنية على أساس أخلاقي، قوامها الواجب الذاتي تجاه الأخرين حيث يقول *كانط* في كتابه نقد العقل

---

[1] – جون لوك، **الحكومة المدنية**، ترجمة: محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ن، د. م، د. ت، ص ص 25 – 26.

[2] – المرجع نفسه، ص 113.

[3] – محمد الهلالي، عزيز لزرق، **الغير**، ص 20.

[4] – المرجع نفسه، ص 25.

العملي "لا تعاملوا الأخرين على أنهم وسائل، بل عاملوهم كغايات "[1]، أما *هيجل* فقد ذهب إلى القول بأن علاقة الذات بغيرها مبنية على الصراع من أجل نزع الإعتراف بها وهذا ما يتجلى في جدلية السيد والعبد وهنا نجد أن الذات تحوّل الأخر إلى وسيلة من أجل تحقيق الإعتراف بها لا كغاية في حد ذاتها.

وفي الفكر الفلسفي المعاصر نجد *فرويد* قد إعتبر العلاقة مع الآخر قائمة على العدوان، فحب الذات هو الذي يدفع بالأفراد إلى الصراع حيث يقول *فرويد*:" الإنسانمدفوع إلى إشباع حاجته من العدوان على حساب قريبه، مدفوع إلى إستخدام عمله من دون تعويض إلى إستعماله جنسيا من دون موافقته وإلى إمتلاك خيراته وإحتقاره وإلحاق الألام به، لتعذيبه وقتله، إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان "[2] وبالتالي فإن العدوان في نظر *فرويد* متأصل في الطبيعة البشرية بل هو حاجة فطرية ذلك لأن الإنسان لا يميل إلى فكرة الإجتماع بغيره.

تعد المدرسة الوجودية أيضا من بين المدارس التي إهتمت بشكل كبير بإشكالية الأنا والآخر من الناحية الأنطولوجية حيث ذهب *سارتر* إلى تعريف الآخر بأنه الجحيم الذي يحاول السيطرة على الأنا غير أن هذا الآخر لا يمكن إلغاءه ولا يمكن إنكار وجوده فهو موجود مثله مثل الأنا وهو ضروري حتى تتعرف الأنا على ذاتها وبالتالي فإن الآخر هو الوسيلة التي نعتمد عليها في معرفة أنفسنا لذا يقول *سارتر* :"وأنا لو أردت أن أعرف شيئا عن نفسي، فلن أستطيع ذلك إلا عن طريق الآخر، لأن الآخر ليس فقط شرطا لوجودي بل هو شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي "[3]، حيث تصبح كل الأحكام التي يطلقها الغير عن ذاتي تكشف لي عن حقيقة وجودي، فلولا وجودي لما تحدث الآخر عني وهو ما يجعل من الأنا موضوعا للآخر، كما تحوّل أيضا الأنا الآخر إلى موضوع وبالتالي فإن " كل وجود – للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود – للذات، فإن كل وجود- للذات يسعى إلى إسترداد وجوده الخاص بجعل الغير – مباشرة أو بطريقة غير مباشرة – موضوعا بالنسبة إلى الأنا أو الذات "[4]. غير أن هذا الطرح السارتري الذي يجعل من الآخر ذاتا وموضوعا ينتقده جيل دولوز Gilles Deleuze(1925- 1995م) بشدة لأن الغير في نظر هذا الأخير "ليس موضوعا في حقل إدراكي، وليس ذاتا تدركني، إنه قبل كل شيء بنية الحقل الادراكي، والتي بدونها لن يشتغل هذا الحقل في مجموعه بالطريقة التي يشتغل بها "[5].

[1] – جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1964، ص 29.

[2] – محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009، ص 17.

[3] – جان بول سارتر، **الوجودية مذهب انساني**، ص 46.

[4] – جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ص 5.

[5] – محمد الهلالي، عزيز لزرق، **الغير**، ص 51.

إن الإنسان في نظر الوجودية يدخل في صراع مع هذا الآخر من أجل أن يثبت وجوده ويحقق ماهيته وهذا لا يتحقق إلا من خلال التملص من سلطة الغير الذي يسعى هو الآخر إلا سلب الأنا ماهيته،لتحقيق ذاته في مقابل ذلك؛ ويتضح تأثير الآخر على الأنا من خلال النظرة التي تشعر الأنا بالخجل وتفقده حريته وتجعله تحت رحمة الآخر التي يفقد الأنا من خلالها توازنه حيث يصبح الأنا يرى نفسه في نظرة الآخر إليه، وهذا مايحدث أيضا للآخر عندما ينظر إليه الأنا وبالتالي فإن "كل ما يصدق علي يصدق على الغير، وبينما أحاول التحرر من سلطان الغير، يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني، وبينما أسعى إلى إستعباد الغير، يسعى الغير لإستعبادي ولا يتعلق الأمر هنا بعلاقات من جانب واحد مع موضوع – في- ذاته – بل بعلاقات تبادلية ومتحركة "[1].

يرى سارتر أن الفلاسفة ما قبل *مارتن هيدجر*(1889-1976م) كانوا ينظرون إلى علاقة الأنا والآخر على أساس المعرفة وذلك بالرجوع إلى ما هو خارجي كالجسد، "أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مجال الوجود ... إنه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وإنما بإعتبارها علاقة وجودية"[2]. لأن هيدجر يذهب إلى القول بأن الأنا تعيش في العالم مع الآخر مما يجعل من وجود الآخر ضروري لوجود الذات ونجد هذه الفكرة أيضا عند *مارتن بوبر* *Martin Buber**(1878- 1965م) عندما قال: "ليس هناك " أنا " يمكن أن تؤخذ بذاتها، بل هناك فقط الأنا المندمجة في الكلمة الأساسية " أنا – أنت I –Thau " والأنا المندمجة في الكلمة الأساسية "أ – هوI –It"[3]، لأن الآخر هو الفضاء الذي يمكن أن تحقق في ظله الأنا حقيقتها لكونها لا تستطيع أن تعيش منعزلة عن غيرها من الذوات مما يدفعها إلى أن تعيش مع الآخر في هذا العالم وبالتالي يمكن القول أن وجود الأنا هو دوما في إتصال بوجود الآخر، وهذا الطرح نجد له مثيل عند عالم الإجتماع *ايميل دوركايم* *Emile Durkheim*(1858- 1917م)الذي يرى "أن الإنسان إجتماعي بطبعه

---

[1] – جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ص ص 587 -588.

[2] – حبيب الشاروني، **فلسفة جون بول سارتر**، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ت، ص 166.

* مارتن بوبر: فيلسوف وكاتب يهودي، نمساوي الأصل، ولد في ف1878 في فيينا ومات في 1965 في القسم الغربي المحتل من القدس درس في جامعات فيينا وبرلين ولابتنبرغ إعتنق الصهيونية وروج لدعاويها في العديد من المجلات التي رأس تحريرها، علم العلوم وتاريخ الأديان في جامعة فرانكفورت من 1924 الى 1933 و هاجر إلى فلسطين مع صعود النازية، وصار إبتداءا من 1938 أستاذا في الجامعة العبرية وقف بوبر حياته كلها على خدمة الحركة الصهيونية ودعاويها، ومثل في الفلسفة اليهودية الحديثة التيار المعارض للمأثور التحرري والاصلاحي الذي كان ، ولا يزال يمثله في مطلع القرن العشرين، وقد سعى بوبر لخدمة الصهيونية عن طريق جميع الحكايات والأخبار الشعبية وترجمتها، من مؤلفاته / إعترافات وجدية 1909، وطريقي نحو الحسيدية 1918 ، وأنا وانت 1923، ورسالة الحسيدية 1952، دروب اليوطوبيا 1950 / معجم الفلاسفة جورج طرابيشي ص 194 _ 195.

[3] – جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 1188.

ويهدف إلى صنع المجتمع من خلال تعامله مع غيره من الناس. وهذا ما يسميه دوركايم "بالظاهرة الإجتماعية " التي تمثل عنده أساس الحياة الإنسانية "[1]

وهذا التأكيد على أهمية الغير نجده حاضرا من قبل في فلسفة *أوجست كونت* *Auguste Comte*(1798-1857م) الذي يرى بأنه يجب أن يكون هناك تفاعل بين الذوات من أجل بناء مجتمع وضعي وإن على الإنسان أن يتعلم التضحية في سبيل غيره، غير أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التربية التي من شأنها " أن تعد كل إنسان للعيش من أجل الغير حتى يتمكن من أن يعيش من جديد وسط الغير "[2].

أما *ليفيناس* فقد تجاوز الطرح الأنطولوجي لإشكالية الأنا والآخر نحو الطرح الأخلاقي إذ إعتبر إن الأنا مسؤولة على الآخر وكأن حماية الآخر والإهتمام به من واجب الأنا، وبالتالي نجده في هذه الفكرة يعود إلى *كانط* ويستعير منه العمل بدون مقابل، أي أن المسؤولية هي فعل لا ينتظر الأنا من الآخر أن يقوم به إتجاهه حيث يقول *ليفيناس*:"لا يمكن ان تكون العلاقة بين الأنا والآخر عكوسة، لأنه لا يوجد تقابل أو تناظر بين الأنا والآخر. كما لا يمكن أن تكون تضادا، وإلا شكل الآخر جزءا من الكل، ولا يمكن أن تكون علاقة تملك أيضا ولا تحديد: فالأنا لا تمتلك الآخر والآخر لا يحد الأنا، كما أنها لا يمكن أن تكون علاقة سلب، فالسالب والمسلوب ينتمون للنظام ذاته ويشكلان الكلانية "[3]، وبالتالي فإن علاقة الأنا والآخر عند *ليفيناس* هي علاقة إحتواء، فالأنا إذا إحتوت الآخر برهنت على أنها مسؤولة عنه مما يجعل الأنا يتجلى في حضور الآخر تجليا أخلاقيا لا أنطولوجيا لأن هذا التجلي الأخير (الأنطولوجي) لا يهتم إلا بالذات التي تحكمها الأنانية وإشباع حاجاتها الخاصة فقط .

وفي الأخير يمكن القول إن إشكالية الأنا والآخر في الفكر الغربي متعددة الأبعاد وذلك بتعدد الطروحات الفلسفية بين الطرح الأنطولوجي والأخلاقي والإجتماعي والسياسي وهذا الإختلاف لا يزال قائما إلى اليوم رغم بروز فكرة الكونية أو العالمية والإتجاهات التي شعارها الإنسانيةإلا أن هذا التمييز مستمر ولا يمكن إلغاءه أو التغاضي عنه، لأنه أصبح كما يرى *أكسل هونث* يحرك العلاقات الإنسانية ويكمن خلف كل الأزمات التي يشهدها العالم اليوم غايته واحدة وهي تحقيق الإعتراف والتمتع بالمكانة ذاتها التي يتمتع بها الآخر.

[1]- فريدة غيوة، **إتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، شركة دار الهدى، عين مليلة، 2002، ص 77.

[2] – محمد الهلالي، عزيز لزرق، **الغير**، ص 83.

[3] – إيمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، ترجمة: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2014، ص 15.

2/التطور الكرونولوجي لإشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي:

ثنائية الأنا والآخر كانت حاضرة في فكر الإنسان العربي منذ العصر الجاهلي، فكانت الأنا العربية تتمثل في تلك الجماعة التي تعيش في شبه الجزيرة العربية والتي تنتمي إلى عرق واحد ولها صفات جسمية وخلقية موحدة ولسان عربي واحد وهذا الأمر نلمسه في تعريف *إبن منظور* للعرب في معجمه لسان العرب حيث يقول:من الناس معروف، خلاف العجم، وهما واحد، مثل العجم والعجم "[1] وبالتالي فإن العرب قوم يقابله أقوام أخرى كان يطلق عليها العرب العجم، لأنهم لا يتحدثون اللغة العربية، التي يمكن إعتبارها الركيزة الأولى التي يستند عليها العرب في التمييز بين العرب والعجم، ومن بين الأقوام التي كانت مزامنة للعرب نجد الفرس والروم والبيط والاحباش، فعلاقة العرب بهؤلاء تميزت بالحرب والسلم، كما أن العرب كانوا يخالطون الفرس والروم و"ينقلون حكما أو قصصا أو أمثالا أو حوادث تاريخية مما يخف حمله على الناقل، ومما يستطيع البدوي ومن في حكمه أن يهضمه "[2].

كان الشعراء العرب في العصر الجاهلي يكتبون الشعر حول هذه الأقوام وحول العلاقة التي تجمعهم بهم ومن بين الشعراء نجد الشاعر *الأعشى** الذي تضمن شعره كلاما عن الفرس امتزج فيه المدح بالهجاء أي حسب العلاقة التي تجمع العرب بالفرس وهذا إن دل على شيء إنما يدل على إعتراف العرب بوجود الآخر المغاير والمختلف عنهم، حيث جاء كلام العرب عن الفرس فيه إنصاف لهم فلم يذكروا سلبياتهم فقط بل تحدثوا أيضا عن قوتهم ومجدهم حيث يقول الأعشى*:

ألم ترى الحضر إذ أهله ◈◈◈ بنعمى وهل خالد من نعم

أقام به شاهبور الجنو ◈◈◈◈ د حولين تضرب فيه القدم[3]

وفي هذا دليل على قوة الفرس سواء كانت المادية أو العسكرية فهم أهل حضارة وأهل مجد، كانت لهم الغلبة في المعارك بفضل القوة التي يملكونها.

وهناك أيضا من الشعراء الذين تميز شعرهم بالعداء للفرس أمثال لقيط بن يعمر الأيادي* حيث قال:

---

[1] – إبن منظور: **لسان العرب**، ص 586.

[2] – أحمد أمين، **فجر الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 29.

* الأعشى:(570-629م) هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحل بن عون بن سعد بن مالك بن صعيبة بن قيس، من معد من عدنان وهو الأعشى، نشأ في اليمامة، زار اليمن ونجران والبحرين والحجاز والعراق حتى وصل بلاد فارس، كما زار الشام وتخوم بلاد الروم وإنتقل إلى الحبشة، كان من المع شعراء عكاظ. (عبد عون رضوان، موسوعة شعراء العصر الجاهلي، أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2001، ص 26.)

[3] – مي عودة أحمد ياسين، **الآخر في الشعر الجاهلي**، اطروحة استكمال لمتطلبات درجة الماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2006، ص 32.

يا قوم لا تأمنوا إن كنتم غيرا ۞۞۞۞ على نسائكم كسرى وما جمعا

هو الخلاء الذي تبقى مذلته ۞۞۞۞ إن طار طائرهم يوما وإن وقعا[1]

أما فيما يخص الروم فلم تذكر كثيرا في كتابات الشعراء مثل الفرس ولعل سبب ذلك يعود إلى بعد المسافة بين الروم وشبه الجزيرة العربية أو إلى قلة تعامل العرب مع الروم لأن تعاملهم معهم كان يقتصر تقريبا إلا على تجارة الأسلحة أحيانا فقط ومن بين الشعراء الذين تحدثوا عن الروم نجد *امرؤ القيس* الذي زار بلاد الروم حيث قال:

بكى صابي لما الدرب دونه ۞۞۞۞ وأيقن أنا لاحقان بقيصرا

إذا نحن سرنا خمس عشرة ليلة ۞۞۞۞ وراء الحساء من مدافع قيصرا[2]

وبهذا يمكن القول إن الآخر كان حاضرا في الشعر العربي الذي ذكر مناقب الاخروأبرز مكانة هذا الآخر وحضوره ومجالات إحتكاكهبه، فالعرب رغم تعصبهم لعرقهم وإفتخارهم بنسبهم وإنتمائهم العرقي إلا أنهم إنفتحوا على غيرهم من الشعوب التي جمعتهم بهم علاقات في حالتي السلم والحرب.

وقد تطورت إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي مع بداية ظهور الإسلام والذي حث على الإنفتاح على الآخر والتعرف عليه مصداقا لقوله تعالى "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير "(سورة الحجرات، الأية 13)، وعليه يمكن القول أن التعارف هو الهدف الذي يسعى الاسلام الى تحقيقه بين الشعوب مهما تباينت واختلفت اوانهم والسنتهم ، كما دع أيضا الإسلام إلى إحترام الآخر وعدم التعدي على حرياته التي من بينها حرية المعتقد لأنه لا إكراه في الدين وأكد على أن الدعوة إلى الله تكون من خلال الموعظة الحسنة حيث قال تعالى:"أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن " (سورة النحل، الأية 125)، وفي هذه الآية دعوة صريحة إلى التحاور مع الآخر وعدم إقصائه، كما دع إلى عدم الإعتداء على الآخر سواء اليهودي أو المسيحي حيث قال تعالى:﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ﴾ (سورة الممتحنة، الأية 8).

*لقيط بن يعمر (وقيل معبد وقيل معمّر) بن خارجة الأيادي .. شاعر مقل. كان يحسن الفارسية، وكان كاتبا ومترجما لدى كسربذي الأكتاف، فإطلع على أسرار دولته، علم ان كسرى يجهز جيشا لغزو العرب، أرسل إلى قومه أبياتا في صحيفة، فعلم كسرى بها فقطع لسانه ثم قتله.. (عبد عون رضوان، موسوعة شعراء العصر الجاهلي، ص 281.)

[1] –مي عودة أحمد ياسين، **الآخر في الشعر الجاهلي**، ص 39.

[2] – المرجع نفسه، ص 40.

كما أكد الرسول عليه الصلاة والسلام على أن جميع الناس متساوين وأنه لا يوجد فرق بينهم إلا بالتقوى والإيمان حيث قال في حجة الوداع " لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لابيض على أسود، ولا لأسود على ابيض إلا بالتقوى"[1]وقد سار على نهج الرسول عليه الصلاة والسلام الصحابة حيث نجد علي رضي الله عنه قال *للأشتر النخعي* (585-658م) لما ولاه على مصر " أشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا، تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق"[2].

أما فيما بعد فقد إختلف المفسرين والفقهاء في موقفهم من الآخر، فمنهم من رفض التعامل مع الآخر المسيحي واليهودي لأنه مختلف عنهم في الملة، في هذا السياق يروى عن *أبو سليمان الجزري* عن الفقيه إسماعيل بن رباحقال:" كنا في الجزيرة على طعام، إذ دخل علينا يهودي فدعوناه فجلس يأكل إلى أن أقبل *إسماعيل بن رباح* فرفعنا اليهودي في غرفة، فلما دخل *إسماعيل* دعوناه إلى طعامنا، فمد يده ليأكل ثم قبضها فقال: طعامكم نجس أو أكل منه نجس، أو، [فقلنا له]: يهودي طواف دعوناه فأكل معنا، فقال: أما تستحون تأكلون مع من كفر بالله "[3]. فالدين كان بالنسبة للبعض بمثابة الموجه والمحدد لعلاقاتهم بغيرهم، مما دفع بهم إلى إنكار الآخر والإبتعاد عنه بحجة أنه كافر وليس من الملة، فحبهم للدين وخوفهم عليه جعلهم يتعصبون له بالرغم من أن من اهم مبادئ الإسلام الإحسان إلى الناس مهما كان عرقهم ونسبهم ودينهم، ومع ذلك فإن التشدد في الدين كان واضحا عند بعض المسلمين وصل إلى حد غض النظر عن غير المسلم حيث " أنه إذا نظر إلى نصراني أغمض عينيه، فقيل له في ذلك، فقال: "لا أقدر أن أنظر إلى من إفترى على الله وكذب عليه"[4].

إن الإسلام يدعو إلى التعارف وقبول الآخر والإنفتاح عليه؛فالكثير من فلاسفة الاسلام *كالكندي*(805-873م)*والفارابي*(872- 950م)*وابن سينا* كان لهم دور كبير في التعريف بالحضارات الأخرى كالحضارات الشرقية وخاصة الحضارة اليونانية، فإهتموا بمعرفة علومهم واستعانوا بها في تأسيس معارفهم، فإنقسموا إلى قسمين قسم قبل بالعلوم اليونانية وعمل بها مثل *الفارابي وابن رشد*(1126- 1198م)وقسم آخر تعرف على علوم اليونان لكن لم يأخذ بها بل عمل على إيجاد البديل مثل *إبن سينا*و*أبو حامد الغزالي*(1058- 1111م)ومن الدلائل التي تثبت هذا الإختلاف نجد المناظرة الشهيرة التي كانت في القرن الرابع الهجري بين "*متى بن يونس*

[1]- علي بن علي بن محمد ابن ابي العز الدمشقي، **شرح العقيدة الطحاوية**، مكتبة المؤيد، مكتبة دار البيان، دمشق، ط2، 1988، ص ص 401-402.

[2] – مي عودة أحمد ياسين، **الآخر في الشعر الجاهلي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008، ص103.

[3] – المرجع نفسه، ص 111.

[4] – المرجع نفسه، ص 109.

*القنائي وأبو سعيد السيرافي** حين أصر الأول، وهو المعروف بترجماته وتعريفاته بالثقافة اليونانية، على وحدة العلوم والمعارف الإنسانية ورد الثاني، من منطلق عروبي إسلامي، بأن علوم اليونان غير علوم العرب وأن ما يصلح لهم لا يصلح لغيرهم"[1]، وذهب أيضا *البيروني* إلى أنه لا بد من الإنفتاح على ثقافة الآخر اليوناني والإعتماد عليها وتوظيفها داخل الأمة الإسلامية، بإعتبار أن الدين والإعتقاد لا يمنع ذلك بل يحث على البحث عن المعرفة والعمل بها، وفي مقابل ذلك يذهب *إبن سينا* إلى أن معرفة علوم الغير أمر ضروري، فكانت معرفته بالمنطق قد دفعت به إلى تأسيس منطق آخر وهو منطق المشرقيين"[2].

أما المتصوفة فلقد كان لهم موقف آخر من إشكالية الأنا والآخر؛ الآخر عندهم يتمثل في الذات الإلهية في مقابل الأنا البشرية، حيث تسعى هذه الأنا إلى بلوغ الآخر الإلهي والإنمحاء فيه لأنه يمثل الآخر غير المتناهي إنه المطلق الكلي وبذلك تفنى هوية المرء في هوية غيره ولذلك "دعا الصوفية إلى أن يمحو الإنسان من قلبه التفكير في الغير، ولطالما تمثلت الصوفية بالحكاية التالية:" ناجى بعض الرجال ربه في المنام فقال: يا رب، دلني كيف أصل إليك؟ فجاءه الجواب: إخلع نفسك وتعال"[3]، وعليه يمكن القول إن الأنا عند المتصوفة ليس لها أي أهمية في مقابل الذات الإلهية التي هي غاية كل صوفي.

ويذهب المفكر المغربي *علي أومليل*(1940م) إلى القول إنالآخر عند المسلمين نوعان الآخر الداخلي والآخر الخارجي، فالأول يتمثل في الفرق الإسلامية التي ظهرت نتيجة الإختلاف في العديد من القضايا والمسائل الدينية أما الثاني فيتمثل في الثقافات الخارجية كاليونانية والهندية والرومانية وغيرها، إلا أن كلاهما يتم النظر إليه من زاوية دينية أي أن النظرة إلى الآخر تكون من منطلق ديني بالأساس، لكن إهتمام المسلمين بالآخر الداخلي كان أكبر من إهتمامهم بالآخر الخارجي[4].

وجود الآخر المختلف دينيا كان من بين الأسباب التي أدت إلى ظهور الفرق الكلامية الإسلامية، التي دخلت في جدال مع الآخرمن أجل تبرير وحدانية الله وإثبات وجوده للآخر وهذا ما يؤكده *أحمد أمين*(1886-

---

*أبو سعد السيرافي : هو أبو سعيد الحسن بن عبد إله بن الرزبان، ويلقب بالسيرافي نسبة إلى سيراف وهي مدينة في جنوب فارس ولا نعلم على وجه اليقين متى ولد السيرافي، فإبن نديم يجعل ذلك قبل سنة 290 هـ، وقد عرف السيرافي في حلقة الصيمري المعتزلي علم الكلام، ومنهجا في الفكر يقوم على المنطق والاستدلال العقلي ولكن الإمكانات الثقافية والعلمية، التي كانت بغداد حاضرة الدولة الإسلامية نتيجها في القرن الرابع الهجري للعلماء، جذبت السيرافي فإنتقل اليها وهناك تعلم وعلم ودرس ودرس تعلم ليكون ذلك اللغوي الكبير الذي يصنع أكبر شرح لكتاب سيبويه. (أبو سعيد السيرافي، ضرورة الشعر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط 1، 1985، ص 7 _ 10.)

[1] – سعد البازغي، **الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2008، ص21.

[2] – المرجع نفسه، ص22.

[3] – محمد الشيخ، **كتاب الحكمة دليل التراث العربي إلى العالمية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008، ص 122.

[4] – سعد البازغي، **الإختلاف الثقافي وثقافة الإختلاف**، ص19.

1954م) في كتابه ضحى الإسلام حيث ذهب إلى القول أن الفتوحات الإسلامية أدت إلى دخول الكثير من الناس ذوي ديانات مختلفة إلى الإسلام كاليهودية والنصرانية ومانوية والصائبية ...إلخ " فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام "[1]؛ فكان من واجب المسلمين التصدي لهم والدفاع عن عقيدتهم حتى أصبح يعرف علم الكلام بأنه صناعة " يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[2].

كما كان أيضا الإختلاف قائم بين الفرق الكلامية وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى إختلاف مشاربهم الثقافية بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية والديانات الطبيعية الأخرى مما انعكس هذا على التوجه الفكري لكل متكلم "فإمتزاج الثقافة الاسلامية بغيرها من الثقافات لم يكن أمرا عارضا، ولم يكن حدثا يمكن تجنبه"[3] وهذا ما نلمسه في ذلك التأثير والتأثر الحاصل بينهم وبين غيرهم من الشعوب خاصة في مسألة التصوف التي تعود جذورها إلى الصينيين والتي تتجلى في اليوغا –بوصفها رياضة روحية يتم الانتقال فيها من مرحلة سمادي مرورا بثمانية مراحل وصولا إلى مرحلة النيرفانا وفيها يلتحم الإنسان بالإله(براهما بوترا) – ثم إنتقلت وإنتشرت لدى المسلمين الذين ألبسوها لباسا إسلاميا وغلب عليها الطابع الديني الاسلامي ، كما أن الخلفية الثقافية للمتكلمين جعلتهم يختلفون في الكثير من المسائل الكلامية حتى أصبحت كل فرقة تمثل آخر بالنسبة للفرقة الأخرى.

ومن بين المسائل التي إختلفوا حولها نجد مسألة كلام الله ورؤية الله والخلافة والقضاء والقدر وغيرها من المسائل الأخرى التي لا تقل أهمية عن التي ذكرناها، فهذه الفرق وخاصة المعتزلة "جعلت من أهم أغراضها الدعوة إلى الإسلام والرد على المخالفين ... وما كان يتسنى لهم الرد إلا بعد الإطلاع على أقوالهم وأدلتهم، فدفعهم ذلك إلى الإحاطة بالفرق الأجنبية وأقوالها وحججها "[4] وهو نفس الطريق الذي سلكته الاشاعرة التي سعت هي الاخرى الى الدفاع عن الدين الاسلامي ورد على الفرق المخالفة لها من الديانات الاخرى ذلك " لأنهم لم يكتفوا بتقرير مذهبهم والدفاع عن آرائهم، بل إننا نراهم يفيضون في نقد أراء الفرق المخالفة لهم ... إذ إن القول برأي من الآراء فيه الإختلاف عن الآراء الاخرى لابد أن يحتوي على الرد والنقد لآراء تتجه إتجاها مختلفا عنه"[5].

[1] – أحمد أمين، ضحى الاسلام، **الهيئة المصرية العامة للكتاب**، د. م،1999، ص 7.

[2] – أبي نصر الفارابي، **احصاء العلوم**، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1996، ص 86.

[3] – فيصل بدر عون، **علم الكلام ومدارسه**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط6، 2010، ص20.

[4] – أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 8.

[5] عاطف العراقي، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1993، ص 65.

إن المناظرات التي كانت تمارسها المعتزلة مع الآخر كانت مبنية على الإنصاف والعدل وإحترام الآخر وحقوقه، وبالتالي فإنهاتعترف بوجود الغير وهذا ما يتجلى في مفهومهم للعدل الذي يعني "توفير حق الغير وإستيفاء الحق منه"[1] وهو الأمر عينه الذي أكده *إبن رشد* من خلال دعوته إلى إحترام رأي الآخر وموقفه من المسائل التي تدور حولها المناظرة والجدال حيث يقول "من العدل كما يقول الحكيم -أرسطو – أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أنه يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه"[2].

لقد كان لموقف *ارسطو* من الصداقةحضور قوي في الفكر العربي الإسلامي؛فالكثير من الفلاسفة المسلمين تطرقوا إلى موضوع الصداقة كونها تعبر عن جانب من علاقة الأنا بالآخر، فترجم العرب مفهوم *ارسطو* للصديق بقولهم " الصديق هو أنت إلا أنه غيرك " وبالتالي فإن الصديق ذات أخرى غير ذات الأنا لكنه من نفس جنسها، وأكد*أبو حيان التوحيدي*(923-1023م)على أهمية الصداقة حيث قال "الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة بعضهم صديقا، وبعضهم عدوا "[3].

بالرغم من الإنحطاط الذي شهدته الحضارة الإسلامية وإستعمارها من قبل الدول الغربية التي عملت بكل الوسائل من أجل القضاء على هوية الأنا، الا ان الإهتمام بالآخر ظل مطروحا في الفكر العربي، اذ تشكل لدى العرب الوعي بضرورة التصدي للآخر المستعمر والمحافظة على الهوية العربية والوقوف في وجه المحتل، فظهر العديد من المفكرين الذين إهتموا بدراسة الوضع العربي وإنتهوا إلى ضرورة تجاوزه والنهوض بالأمة العربية وإخراجها من حالة الركود الذي تعانيه، فكانت الحملة العسكرية التي قام بها *نابليون بونابرت* *Napoléon Bonaparte*(1769- 1821م)أول إتصال بين العرب والغرب؛ حيث نجد أن الكثير من القادة والمفكرين أعجبوا بالتطور الذي بلغته المجتمعات الغربية.

وهنا يرى *محمد علي*(1769- 1849م)أنه يجب الإستفادة من الحضارة الغربية من أجل تحرير المجتمعات العربية من المعاناة التي تعيشها "فشرع في حركة التحديث بدعوة الضباط الفرنسيين وغيرهم من أهل أوروبا لتدريب

---

[1]- محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص 31.

[2] – المرجع نفسه، ص 23.

[3] –محمد الشيخ، **الحكمة دليل التراث العربي الى العالمية**، ص 314.

جيشه كما عمل على إنشاء " الكثير من المعاهد والمدارس وأرسل عدد من شباب مصر إلى أوروبا ليتعلموا فيعلموا في مدارس مصر"[1]. وبالتالي يمكن القول إنه لم يكن رافضا للإنفتاح على الآخر أو التعامل معه.

وهو نفس المسار الذي سلكه خير *الدين التونسي*(1820- 1890م)الذي قام بدراسة مقارنة بين المجتمع التونسي والفرنسي وإنتهى إلى أن المجتمع الفرنسي نموذج يجب أن يعمل عليه المجتمع التونسي إذا كان يرغب في التقدم،وعلى الدرب عينه سار الطهطاوي(1801- 1873م)الذي رأى بأن السبيل إلى النهوض هو الأخذ من الآخر والإستفادة منه لأن "معرفة الآخر الحديث ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس ونقصها، ومعرفة الأنا ليست غاية في ذاتها بل لرؤيتها في صورة الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد، هذه المرآة بين الأنا والآخر هي التي ساعدت على رؤية نقائص الأنا في مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر في مرآة الأنا"[2].

وعليه يمكن القول أن وجود الآخر ضروري لمعرفة الذات ووعي نقائصها، فلا يمكن أن نتحدث عن الأنا إلا في حالة وجود الآخر، ونحن لا يمكن معرفة أنفسنا إلابمقابلتها مع الغير الذي من خلاله نحدد ماهيتنا ونتعرف عليها، وهو ما ذهب إليه أيضا *زكي الأرسوزي*(1899- 1968م) عندما إعتبر الآخر سببا في اليقظة والصحوة التي شهدها العالم العربي حيث قال "أما اليوم قد إستيقظنا من سباتنا على ضوء الحضارة الحديثة وإنقشعت عنا الأوهام بتأثير المعارف العلمية... فما علينا إلا إستكمال شروط هذه اليقظة بالعودة إلى الحياة في ينبوعيها الإنسانية والطبيعة "[3].

أما جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ومحمد عبده (1849-1905م) كان لهما موقف مغاير من إشكالية الأنا والآخر حيث ذهبا إلى أن الآخر ليس ضروري من أجل معرفة الأنا لذاتها لأنها تستمد مقوماتها من دينها، فإذا أرادت أن تتقدم كان عليها العودة إلى الإسلام؛ وأن تشخيص واقعها كفيل بتحديد نقائصها حيث يقول محمد عبده:" لقد إرتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد، وقد جهر الإسلام بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام:"[4].

أما أصحاب الإتجاه الليبرالي فكان الآخر في فلسفتهم له حضور كبير حتى إنتهى بهم الأمر إلى إعطاء الأولوية للآخر على حساب الأنا بل دعوا إلى تبني ثقافة الآخر بإعتبارها ثقافة التقدم والرقي على عكس حضارة

---

[1] – عزمي زكريا أبو العز، **الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1،2012، ص31.

[2] – حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر (إشكالات)**، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004، ص 214.

[3] – ناصيف نصار، **طريق الإستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 31.

[4] – محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الفكر، بيروت، د. ت، ص75.

الأنا التي تتميز بالتخلف والإنحطاط ومن بين رواد هذا الإتجاه نجد *شبلي شميل**و*سلامة موسى*(1887-1958م)و*زكي نجيب محمود*(1905- 1993م)وغيرهم من المفكرين الذين تأثروا تأثرا شديدا بالحضارة الغربية " ففي مصر حمل زكي نجيب محمود معه من أمريكا الفلسفة الوضعية المنطقية وحمل بدوي معه من فرنسا الفلسفة الوجودية والحبابي** من المغرب حمل معه من فرنسا الشخصانية، والكسم حمل معه من جنيف البرغسونية وأغلب من تخرج من الدول الإشتراكية حملوا معهم الماركسية "[1]، وهذا إن دل على شيء أنما يدل على أن الآخر كان حاضر في الفكر العربي المعاصر وبقوة، فأصبح من غير الممكن أن نجد مفكرا عربيا إلا ونجده متأثرا بالحضارة الغربية، أو له إهتمام بها، وهذا ما يؤكده *عبد الله العروي*(1933م)بقوله: "إن الكتاب العرب كلما حاولوا تشخيص عيوب وعلل مجتمعهم ضمنوا ذلك التشخيص صورة معينة عن الغرب "[2] وهذا يدل على أن ثنائية الأنا والآخر ثنائية متلازمة فلا يمكن الحديث عن أحدهما إلا بوجود الطرف الآخر وهو ما نجده في كتابات كل من *طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي.*

إن *طه عبد الرحمن*(1944م)في تشخيصه لواقع الأمة العربية وفي تأسيسه للحداثة العربية قام بدراسة حضارة الآخر الغربي وحداثته دراسة نقدية مكنته من بناء رؤية متكاملة حول مميزات وخصائص الأمة العربية التي يجب أن تعمل بروح الحداثة لا بواقعها المادي، وكانت الدراسة التي قام بها *طه عبد الرحمن* دراسة مقارنة بين الأنا والآخر، إنتهى من خلالها إلى القول: "فنحن نحتاج لا إلى نقلها وتكرارها كما هي في أصولها، ولكن إلى إعادة إبداعها على طريقتنا الخاصة"[3]وبهذا فإنه يرفض تقليد الآخر والسير على خطاه، فمعرفة حضارة الآخر لا يعني التبعية له، ذلك لأن حضارة الآخر لها شروطها وخصائصها وبالتالي فإن واقعها يختلف عن واقع الأمة العربية، كما أن للأنا العربي مقومات تجعله يتميز عن غيره من الثقافات والحضارات.

---

* شبلي الشميل: مفكر عربي لبناني نهضوي ولد في 1850م من أسرة مسيحية، درس الطب في الكلية البروتستانتية السورية، في عام 1875 سافر إلى باريس لإستكمال إختصاصه في الطب، وهناك إطلع على نظرية داروين وعلى مذهب سبنسر في التطور، وكذلك على مذهب الفيلسوف الألماني لودفيغ بوخنر الذي مزج بين المادية والداروينية محاولا بذلكأن يبني نظرية اشتراكية، وقد نقل كتابه ست محاضرات حول نظرية داروين إلى العربية بعنوان فلسفة النشوء والإرتقاء أثارت كتاباته عن نظرية النشوء والإرتقاء ردود فعل عنيفة في الأوساط المثقفة الإسلامية والمسيحية، نظر إلى العلم على أنه مفتاح لحل كل لغز في العالم،كان علماني مادي النزة وكانت ما ديته تقوم على أساس من الواحدية الطبيعية .(جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،ص402.)

** عز الدين الحبابي: (1922-1993م) مفكر مغربي درس الفلسفة فيفرنسا، وعمل أستاذا في الجامعات المغربية والجزائرية. له أعمال روائية وشعرية، وإنتاج فلسفي باللغتين العربية والفرنسية من كتبه: من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحر، الشخصانية الإسلامية، من المنغلق إلى المنفتح. (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مندخل إلى خارطة الفكرالعربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010، ص 170.)

[1] – أحمد برقاوي، **العرب وعودة الفلسفة**، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 2، 2004، ص 31.

[2] – عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995، ص ص 37 – 38.

[3]– طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1،2013، ص 105.

أما حسن حنفي فقد ذهب إلى أن إشكالية الأنا والآخر كانت قائمة منذ القديم، فالغرب من أجل التعرف على العالم العربي الإسلامي أسسوا علم الإستشراق الذي كانت غايته في البداية سياسية محضة وفي مقابل الإستشراق وضع حسن حنفي علم الإستغراب الذي يهتم بدراسة الغرب دراسة نقدية تكشف عن مواطن الخلل والنقص الكامنة في المجتمع الغربي، وهذا من أجل القضاء على ذلك الشعور بالنقص الذي يعاني منه الفرد العربي ومن ثمة كسر فكرة المركزية الأوروبية التي تعد أسطورة عمّرت داخل عقل الإنسان منذ النهضة الأوروبية، وبهذا فإن حسن حنفي يدعو إلى عدم إتباع الغرب لأنه "طالما أن الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم فسنظل قاصرين في حاجة إلى أوصياء "[1].

[1]- حسن حنفي، **الاستغراب في مواجهة التغريب**، مجلة الاستغراب، العدد 1، 2015، ص318.

ثالثا: الأنا والآخر في الفكر الفلسفي المعاصر

1 / جدلية الأنا والآخر في الفكر الغربي المعاصر

أ–جدلية الأنا والآخر عند روجيه غارودي:

روجيه *غارودي* Roger Garaudy* كان من أبرز الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين تطرقوا إلى مسألة الأنا والآخر تحت مسمى حوار الحضارات، أي إن علاقة الأنا بالآخر هي تعبير عن علاقة الحضارات بعضها ببعض، فلا وجود لأنا خالص، كما أنه لا وجود لآخر خالص، فالموجود هو حضارات قامت على التبادل والإختلاط والتمازج، دون أن تتمكن أي حضارة من طمس معالم حضارة الآخر، لكن الأمر لم يستمر كما كان في القديم، فمع النمو الفكري والفلسفي والتطور الإقتصادي والعسكري الذي شهدته الدول الغربية بدأت تتشكل فكرة التمركز حول الذات وإستبعاد الآخر المختلف والنظر إليه على أنه متخلف وله قابلية الإستعمار وفي هذا الصدد يقول *روجيه غارودي*:" إن حوار الحضارات، وقد فصمته ستة قرون من الإستعمار وإزدراء الثقافات اللاغربية، لم يستأنف إلا في القرن العشرين، ولا ريب في أن رسالة القرن الحادي والعشرين تمثل ... في المضي إلى النهاية في تحقيق فن عالمي وثقافة عالمية "[1].

إن حوار الحضارات لن يتحقق إلا من خلال التوجه بالنقد إلى الوضع الحالي الذي تعيشه الحضارات، لكن هذا النقد في نظر *غارودي* يجب أن يقتصر على الحضارة الغربية لأنها تحمل في ثناياها بذور الإقصاء والعداء للحضارات الأخرى كما أنها كانت السبب الرئيس الذي أدى إلى خلق ثنائية الأنا والآخر، وهو ما دفعه إلىرفض مصطلح الغرب لأنه يحمل دلالات تعبر عن الإمبريالية ورغبة السيطرة، فكان من بين الإنتقادات التي وجهها *غارودي* إلى الحضارة الغربية، نقده لفكرة المركزية الغربية في مجال الفكر حيث إعتبر أن سقراط وأرسطو هما من مهد لهذه المركزية من خلال الإعلاء من قيمة الذات في مقابل ازدراء الآخر، كما أن الترويج لفكرة "المعجزة اليونانية" زاد في تضخيم هذه المركزية في حين أن الحضارة اليونانية تشكلت وفقا لأسباب وشروط موضوعيةبالاخذ من ما انتجته الحضارات الأخرى حتى قيل في تأثر اليونانيين بالمصريين في مجالات كثيرة خاصة

---

* روجيه غارودي: مفكر فرنسي ولد في مرسيليا سنة 1913م، عضو في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي عام 1945 وفي مكتبه السياسي عام 1956، فصل من الحزب إثر مواقفه من أحداث تشيكوسلوفاكيا عام 1968، من أهم مؤلفاته في مرحلته الماركسية الوثوقية: النظرية المادية في المعرفة 1953م، الله مات: دراسة في هيجل 1962، ومنظورات الإنسان: دراسات في الوجودية، الفكر الكاثوليكي، البنيوية والماركسية1959_ 1969، بدأ توجهه الجديد عام 1962 عندما اصدر من الحرم إلى الحوار في محاولة منه لعقد الحوار بين الماركسيين والمسيحيي، ثم أصدر واقعية بلا ضفاف وماركسية القرن العشرين، والمشكلة الصينية ...الخ، وقد نحى في السنوات الأخيرة منحى تصوفيا وإنتهى إلى إعتناق الإسلام. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 420.)

[1] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999، ص 137.

في مجال الرياضيات حتى قيل ان اليوناني تلميذ للمصري وهي المقاربة التي دافع عنها *غارودي* حيث يقول :" لقد إنبثقت المعجزة الإغريقية لأن هذه الحضارة بترت عمدا عن جذورها الشرقية "[1]؛ وفي هذا تصريح من غارودي على أن المعجزة اليونانية هي من صنع الحضارات الشرقية، لكن الغرب نسبها إليه وإعتبر نفسه المؤسس لها وهذا يعد أكبر دليل على تمركز الغرب حول ذاته.

كما أن المركزية الدينية التي أسسها الغرب لنفسه لم تكن ذات أصول غربية محضة فلقد "إستلهمت الحضارة الغربية ديانتها من ديانتين: اليهودية والمسيحية، وليس منشأهما هو أوروبا، بل إن اليهودية المسيحية لم تأتيا من أوروبا "[2] بل كان مصدرهما الحضارة الشرقية لأن اليهودية كان ظهورها في فلسطين ولقد إمتزجت فيما بعد بالمسيحية وهذا ما يؤكده *غارودي* بقوله:" اليهودية والمسيحية قد تم الجمع بينهما، في العهد القديم والعهد الجديد مع بولس "[3].

يرى أيضا *غارودي* أن المرجعية العرقية ساهمت هي الأخرى في نحت صورة الأنا الغربي، فلم يكن من قبل العالم يهتم بالإختلافات العرقية لكن "التصورات العرقية جميعها في عالم الغرب، كانت البداية مع فكرة شعب الله المختار ... هذه الرؤية هي التي تشكلت منها النزعات والتفسيرات العرقية الأنتروبولوجية "[4]؛ فهذه الأخيرة مهدت لظهور الإستعمار في العالم، وكان ضحاياها دول العالم الثالث خاصة الشعوب الإفريقية التي ينظر اليها كعرق أدنى من العرق الآري.

يبدو أن الغرب كان وراء ظهور الأصوليات التي تعد هي الأخرى تجسيدا لعلاقة الأنا بالآخر، فتأكيد الغرب على إنتماءاته وأصوله قد ولد أصوليات معادية له، حيث بدأ التأسيس للنزعة الأصولية في الفكر الغربي مع الحداثة الأوروبية التي تسند كل أمر إلى مرجعية غربية متجاهلة بذلك كل المرجعيات الأخرى.

يحدد *غارودي* أهم سمات النزعة الأصولية في قوله:" أولا: الجمودية، رفض التكيف، جمود معارض لكل نمو، لكل تطور، ثانيا: العودة إلى الماضي، الإنتساب إلى التراث، المحافظة، ثالثا: عدم التسامح، الإنغلاق التحجر المذهبي ... وهي تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي تمكنت من إرتدائه في عصر سابق من تاريخها "[5]؛ وهذه السمات التي تعد حقيقة مطلقة في نظر الغرب أعطته الحق في فرض سيطرته على شعوب العالم.

---

[1] – نصر الدين بن سراي، **بين مركزية الأنا الغربية وميلاد الأصوليات نقد غارودي للذاتية الغربية**، مجلة الإستغراب، عدد، 2018، ص 216.

[2] – المرجع نفسه، ص 217.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – المرجع نفسه، ص 218.

[5] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ص 220.

إن هذا النقد الذي وجهه *غارودي* للحضارة الغربية يروم الكشف عن ذلك التمازج الذي حصل بين الحضارات فالحضارة الغربية لم تبنى من العدم بل أخذت من الحضارات الأخرى، لأن *غارودي* في نقده للمرجعيات الغربية يسائل الغرب عن ماضيه حيث يقول:" هل يكون من الضروري للعظمة أن يكون المرء إبن لأب مجهول؟ فلماذا إزالة أثار ما ولّد وغذى حضارتنا؟ فهل نستسلم لتصرف هؤلاء الكتاب الرديئين الذين أرادوا أن يقنعواأنفسهم بأصالتهم"[1]، ويضيف أن النظرة التي يحملها الغرب عن الإسلام تقف كعائق أمام قيام حوار الحضارات، في حين أن الإسلام هو الدين الوحيد القادر على إخراج الحضارة الغربية من الخطر الذي يتربص بها نتيجة إهتمامها بالجانب المادي فقط، لأن "الإسلام قوة حية ليس كامنا فقط في ماضيه، وإنما في كل ما يمكن أن يقدمه لصنع المستقبل"[2]، وبالتالي فإن الغرب بحاجة إلى الحضارات الشرقية ليتشبع بالجانب الروحي والإنساني.

إن إشكاليةالأنا والآخر مصدرها الإنسان الأوروبي ذلكالأن الحضارات الشرقية لم تهتم بإقصاء الآخر لما تتصف به من قابلية للتعايش مع الاخر من منطلق انساني، أي أنها تهتم بالإنسان فقط بغض النظر عن إنتمائه الحضاري، على عكس الحضارة الغربية التي تبني علاقتها مع الآخر من منطلق المصالح المادية والإقتصادية دون اعطاء ادنى إهتمام بالجانب الإنساني، وكان الآخر بالنسبة لها مجرد موجود وظيفته الإستهلاك وفي هذه النقطة بالذات يقول *غارودي* "من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها بعبئ من أعباء المجتمع المسؤول"[3]، فالحضارات الشرقية تؤمن بوجود الآخر وبإختلافه لكنها تحترم هذا الإختلاف ولا تقف ضده على عكس الحضارة الغربية التي تسعى إلى فرض هيمنتها في جميع المجالات.

ويستدل على هذا *غارودي* بمقولة *لغاندي* الذي يقول: "إذا جاءني مسيحي وقال لي بأنه تحمس عند قراءة (لغافاد – جيتا)، وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية أجبت: أن التوراة تستطيع أن تمدك تماما بما يمدك به (لغافاد-جيتا)، ولكنك لم تحاول أن تكتشف ذلك حقا، قم بهذا الجهد وكن مسيحيا حقا "[4]، وهو ما يعني أن *غاندي* أراد أن يوضح مدى تسامح الإنسان الشرقي وإنفتاحه على غيره ومدى قبوله بالإختلاف الموجود بينه وبين الآخرين خاصة الإختلاف الديني، الذي كان العامل الأساسي الذي أقام عليه الغرب التمييز بين الأنا والآخر.

---

[1] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ص 217.

[2] – زكي الميلاد، **تعارف الحضارات: الفكرة، الخبرة والتأسيس**، مجلة الحوار الثقافي، فصلية، الجزائر، عدد 1، 2013، ص 7.

[3] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ص 163.

[4] – المرجع نفسه، ص 222.

إن روجيه غارودي يدعو إلى ضرورة إنفتاح الغرب على الحضارات الأخرى وإن يحاكيها ويستمد منها التعاليم الروحية التي هو بحاجة إليها أكثر من أي وقت مضى، وبالتالي تتحول العلاقة بين الأنا والآخر من علاقة عداء وصراع إلى علاقة مشاركة، وبذلك فإن حوار الحضارات كما يقول غارودي: " يكافح عزلة " أنانا الصغيرة " المتبجحة ويبرز واقع " الأنا " الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر، وعلاقة بالكل، وهو يعلمنا ألا نتصور المستقبل في شكل إيمان ساذج بالتقدم، ولا في صورة فيض من إنجاز مشاريعنا إنجازا تقنيا، بل على هيأة طفو حياة جديدة جدة تامة بنسك (اللاأنا)، و(اللاعمل)، و(اللامعرفة) "[1]؛ كما يرى أيضا أنمن خلال هذا الإنفتاح يمكن الوصول إلى معنى آخر للحرية معنى قائم على حب الأخرين لا على إقصائهم، وتصبح فيه النزعة الجماعية أهم من النزعة الفردية، ويكون الحوار مبني على التسامح والتواضع وتقبل رأي الآخر.

ب: الأنا والآخر عند فرانسيس فوكوياما:

بالرغم من أن *فوكوياما* *Francis Fukuyama* منظر سياسي إلا أن الطابع الفلسفي كان غالب على جل أعماله السياسية، فمن بين القضايا التي حاول طرحها في مؤلفاته مسألة العلاقة بين الأنا والاخر من خلال إهتمامه بدراسة الحضارة الإنسانية وتطورها عبر التاريخ من حيث الجانب السياسي والقانوني والإقتصادي والإجتماعي، فالمطلع على مؤلفات *فرانسيس فوكوياما* خاصة كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير يكتشف أن هذا الكتاب يعكس طبيعة العلاقات الدولية التي يمكن التعبير عنها من خلال ثنائية الأنا والآخر التي تحكمها وتوجهها التيموسية والميغالوتيميا مما يجعلها تدخل في دوامة صراع غير دائري بل يسير في إتجاه مستقيم، له حد يقف عنده وينتهي بوصول الإنسانية إلى نظام عالمي واحد.

يعد التيموس في نظر *فوكوياما* المحرك الأساسي والعامل الذي يتم من خلاله التخطيط للعلاقات القائمة بين البشر والمسؤول عن كل ما يحدث في العالم من صراعات وتقسيمات، إنه "الجزء الراغب من النفس والطامح إلى تأكيد الذات، وإنتزاع إعتراف الأخرين بها"[2]، فكل ما يحدث في العالم أوبين الأفراد لا يمكن تفسيره إلا بمنظور تيموسي وهذه الفكرة التي وظفها *فوكوياما* في تحليله للعلاقات الإنسانية أو بالأحرى الدولية تضرب بجذورها في تاريخ الفلسفة اليونانية، حيث يعد *أفلاطون* من الأوائل القائلين بها في حديثه عن طبيعة الإنسان

---

[1] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ص 216.

* فرانسيس فوكوياما: مفكر سياسي أمريكي من اصل ياباني، من اشهر اساتذة العلوم السياسية والعلاقات الدولية في الولايات المتحدة الامريكية، ومستشار العديد من مراكز البحوث السياسية ومراكز صناعة القرار السياسي، طور مقالته الى نظرية حديثة في العلاقات الدولية وطرحها في كتابه نهاية التاريخ والذي يقصد به تحديد نهاية التطور التاريخي لانظمة الحكم السياسية ووصولها الى النموذج الغربي الديمقراطي الحر.(فرانسيس فوكوياما: الاسلام والحداثةوالربيع العربي، ترجمة: حازم نهار، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2015، ص 11.)

[2] – فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993، ص 8.

الطامح إلى إنتزاع الإعتراف بذاته وتقديرها وإحترامها والمحافظة على كرامته فإذا كان *أفلاطون* قد تحدث عن التيموس داخل المدينة أي التيموس في علاقة الإنسان بغيره داخل المدينة من الجانب الإجتماعي فإن *فوكوياما* قد نقل هذه الفكرة إلى المستوى العالمي ووظفها في مجال السياسة.

يعود *فوكوياما* إلى *هيجل* أيضا ويستعير منه تفسيره للعلاقات الإنسانية القائمة على الصراع، حيث يرى أن التيموس متأصل في الطبيعة البشرية وهو صراع من أجل الإعتراف بالذات؛ يتجلى في جدلية السيد والعبد، حيث أن الإثنين يدخلان في صراع من أجل الحصول على التقدير وإنتزاع الإعتراف بالأنا من طرف الآخر فالسيد يحاول دوما المحافظة على سيادته من خلال إستعباد العبد والعبد في مقابل ذلك يسعى إلى التحرر والتخلص من هذه العبودية حتى يصبح العبد سيدا وتبقى هذه الجدلية مستمرة إلى غاية تحقيق الحرية التي تكون معها نهاية التاريخ .

يرى *فوكوياما* أن التيموس والميغالوتيميا كانا من بين أسباب الصراع لكن الصراع الذي يتحدث عنه *فوكوياما* ليس بالمعنى الذي كان يعنيه *سارتر* في الوجودية أي بالمعنى الضيق صراع الفرد مع غيره بإعتبار أن الأنا تختلف عن غيرها من الأنوات مما يجعلها تدخل في صراع من أجل إثبات ذاتها، بل يعني بذلك الصراع القائم بين الدول والحضارات، فالأنا عند *فوكوياما* تتمثل في الذات الأمريكية والدول التابعة لها، والدول الأخرى تمثل الآخر المتخلف الذي لا بد من السيطرة عليه وإستعباده وعلى هذا الأساس قسم *فوكوياما* العالم إلى قسمين " القبيلة البيضاء الشقراء (أو ربما الصفراء كذلك)، مجتمع النمور ... ، أما الآخرون معظم الإنسانية "[1]؛ وفي هذه الحالة يمكن القول أيضا بأن الأنا عند *فوكوياما* لا تقتصر على الشعوب الأمريكية فقط بل تضم أيضا الشعوب الأوروبية واليابانية، خاصة أن *فوكوياما* من أصل ياباني الأمر الذي دفع به أيضا إلى ضم اليابان إلى أمريكا بل يصرح أحيانا في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير بأن اليابان ستصل إلى قيادة العالم بدلا من أمريكا أما باقي الدول سواء العربية والإفريقية وكذلك أمريكا الجنوبية تمثل الآخر المختلف والبعيد عن الحضارة.

إن الصراع القائم بين الأنا والآخر يغذيه التيموس مما يجعل هذا الصراع صراع قيمي بين مبادئ وأخلاقيات، لا غاية لها إلا المحافظة على صلاحيتها وبقائها وإستمراريتها وهذا يجعل منها أكثر خطورة فيقول *فوكوياما* في هذا الصدد " إن الأصول التيموسية للدين والقومية تفسر السبب الذي جعل الصراعات حول القيم يمكنها أن تغدو قاتلة أكثر من الصراعات حول المكاسب المادية أو الثروة "[2]، وهذا إن دل على شيء إنما يدل بأن التيموس ذو أصول قيمية لامادية تتمحور حوله جملة من المفاهيم كالمواطنة والقومية والأمة والدولة غير

[1] – فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ص 20.

[2] – المرجع نفسه، ص 209.

أنتاولنا لهذه المفاهيم كل على حدة سنجد أن القومية هي تعبير عن التيموس حيث لا يكون لجماعة ما أي معنى ولا تكتسب الإعتراف بذاتها إلا من خلال إعتراف جماعة أخرى بها، "إذ أن القومي يهتم قبل كل شيء، ليس بالأرباح الإقتصادية، وإنما بالإعتراف والكرامة، والهوية القومية ليست خاصية طبيعية أو موروثة، فإننا لا نملكها إلا إذا أعترف بنا من قبل الآخرين بأننا نملكها "[1]، وبالتالي فإن الدولة القومية تتصف باللاعقلانية لأنها تقوم على أسس عرقية ودينية وبالتالي تكون غير قادرة على تحقيق العدالة والمساواة وتبقى في صراع دائم مع غيرها من القوميات تحاول كل قومية أن تستعبد القوميات الأخرى لتستمر بذلك جدلية السيد والعبد.

ويذهب *فوكوياما* إلى أن الصراع القائم لا يمكن أن يكون غير نهائي بل له حد يقف عنده وهذا الحد يكون مع تبني جميع الدول للنظام الديمقراطي الرأسمالي الليبرالي، فمنذ نهاية الحربين العالميتين الأولى والثانية وقيام حرب باردة يغذيها الصراع الإيديولوجي بين الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، بموجب ذلكانقسم العالم إلى قسمين قسم ذو نظام إشتراكي والآخر ذو نظام رأسمالي يحاول كل طرف أن يجعل من نظامه نظام عالمي ذو فعالية أكثر من الآخر غير " أن هذا الوضع الذي كان سائدا سرعان ما انقلب وتحول مع بداية القرن العشرين حيث إنتصر الحكم الديمقراطي وبدأت الأنظمة الإستبدادية بالتراجع خاصة في جنوب وشرق أوروبا وكذلك في أمريكا اللاتينية "[2] وإنتقلت بذلك الكثير من الدول إلى تبني النظام الرأسمالي.

يعتقد *فوكوياما* أن إنتصار النظام الرأسمالي على النظام الإشتراكي قد وضع حدا للصراع القائم بين الأنا والآخر أي بين الأنا الأمريكية والآخر السوفياتي وما على الدولة الضعيفة إلا الخضوع لهذا النظام والتخلي عن النظام الإشتراكي وبالتالي فإن " الخطر الشيوعي الإيديولوجي للديموقراطية الحرة قد ولى زمنه، بل هو في موقف لا يحسد عليه مع تضاءل عامل القوة والتهديد العسكري، كما إستطاعت الديموقراطية بالمقابل خلال تلك الفترة كسب الشرعية بين الدول التي تحولت إليها "[3].

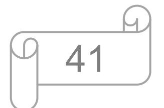
إن ثنائية الأنا والآخر عند *فوكوياما* ناتجة عن الإختلاف الهوياتي القائم بين الدول ذلك لأن الأنظمة التي تعمل بها الدول لم تتخلص من الشرعية الدينية والثقافية والإجتماعية وهذا أثر بدوره على القوانين التي تخضع لها الشعوب غير أن هذا الوضع يختلف في أمريكا التي وضعت قوانينها بمعزل عن المعايير الدينية والثقافية وذلك راجع إلى التعددية الثقافية المنتشرة داخلها، وبالتالي فإنها تملك القدرة على إستيعاب كل الثقافات والتعايش مع مختلف الشعوب أي أن لهاالقدرة على تقبل الآخر مهما كانت جنسيته، على عكس ما يحدث في أوروبا التي

---

[1] – فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 196.

[2]– الدبلوماسي، **نهاية التاريخ فرانسيس فوكوياما**، 08/ 10/ 2016، ص 8.

[3] – المرجع نفسه، ص13



يقول عنها *فوكوياما* بأنها لم تكن تؤمن بفكرة الكونية؛ فالغرب "عرف من خلال المسيحية والإثنية، ولو أن المسألة كانت مجرد إتباع القيم الصحيحة، لكان رحب بمهاجري أمريكا اللاتينية الذين يشتركون معه بالمذهب الكاثوليكي أو بالمسلمين المحافظين إجتماعيا مثله "[1]، أي أن الغرب يعطي الأولوية لرابطة الدم والعرق والتراب مما يجعل الفرد الأوروبي يتمسك بأصوله ويمنعه من الإنفتاح على الآخر الإفريقي والآسيوي والأمريكي وبالتالي تبقى إمكانية تقبل الآخر غير الأوروبي ذو إحتمال ضئيل جدا وعليه فإن المجتمع الأوروبي بحاجة إلى " إبتكار نموذج منفتح للهوية الوطنية على غرار العقيدة الأمريكية، أو هي الهوية المنفتحة (المتقبلة) للقادمين الجدد بغض النظر عن العرق أو الدين "[2].

وينتهي *فوكوياما* إلى الإقرار بأن الدولة الليبرالية هي أفضل نموذج توصل إليه الإنسان عبر التاريخ كونها تتصف بقدرتها على إحتواء كل الفروقات والنزاعات الطائفية، فالنظام الليبرالي الديمقراطي يتيح إمكانية بناء إمبراطورية عالمية تعيش في ظلها كل الدول على إختلاف أصولها؛ تقل فيها النزعة التيموسية ويصبح شعارها الإنسانية قبل المصالح الإقتصادية، يحظى في كنفها الفرد بكل الحريات ويتمتع بممتلكاته، وبالتالي "ينبغي أن تكون شمولية، أي أن تمنح الإعتراف لجميع المواطنين لأنهم كائنات إنسانية، وليس لأنهم أعضاء في هذه الجماعة القومية أو تلك أو هذه الجماعة الإثنية أو العرقية أو تلك" وعليه تكون الدولة الليبرالية التي تتسم بالعقلانية هي التي يكون معها نهاية التاريخ الذي ينتهي معه الصراع، مما ينعكس سلبا فيما بعد على الشعوب حيث تشعر بالضجر "إذ ليس بوسعهم تخيل أنفسهم في عالم بدون صراعات وإذا كان الجزء الأكبر من العالم الذي يعيشون فيه يتميز بديمقراطيات ليبرالية مزدهرة وسلمية، فإنهم عندئذ سيقاتلون ضد هذا السلام وذلك الإزدهار وضد الديمقراطية "[3].

ج–جدلية الأنا والآخر عند صامويل هنتنجتون:

إن نهاية الحرب الباردة التي توجت بإنتصار النظام الرأسمالي وتراجع الإشتراكية قد دفع البعض إلى القول بأن العالم دخل في مرحلة السلام العالمي، لم يعد للصراع فيه أي وجود فمعظم الدول قد تبنت النظام الرأسمالي الديمقراطي الليبرالي والبعض الآخر يسير نحو هذا النظام وبالتالي لم يعد هناك أي مجال للصراع لأن هذا النظام يخدم مصالح كل الدول ويحفظ حقوق شعوبها، ويعد *فوكوياما* من أبرز القائلين بهذه الفكرة مما دفع الى

[1] – فرانسيس فوكوياما، **الإسلام والحداثة والربيع العربي**، ترجمة: حازم نهار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2015، ص ص 155_156.

[2] – فرانسيس فوكوياما، **الإسلام والحداثة والربيع العربي**، ص 158.

[3] – فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ص304.

ظهور رأي معارض يرى في الصراع آلة تتحكم في العلاقات بين الدول ويعد *هنتنجتون* من بين المعارضين لفكرة نهاية التاريخ وجل كتاباتهجاءت كرد فعل على ذلك.

يرى صامويل *هنتنجتون*Samuel Huntington أن هناك تقسيمات عديدة للعالم يمكن حصرها في تقسيمين: التقسيم الأول إقتصادي يقسم العالم إلى شمال وجنوب، الشمال يتمثل في الدول المتقدمة والمتطورة والجنوب يتمثل في الدول المتخلفة الفقيرة، أما التقسيم الثقافي فيتمثل في الغرب والشرق، فالغرب هو صانع الحضارة وله الأسبقية في التحديث والتجديد ويشمل الدول الأوروبية وأمريكا واليابان أما الشرق فهو دول العالم الثالث التي لا تزال في حالة صراع وتخبط مع ثقافتها ومتشتتة بين التحديث والتغريب ويقول أيضا *هنتنجتون* " أن العالم إثنان بمعنى ما، ولكن التمييز الرئيسي هو بين الغرب بإعتباره الحضارة السائدة حتى اليوم، وكل الآخرين الذين لا يوجد بينهم سوى القليل المشترك أن وجد، وبإختصار فإن العالم مقسم إلى عالمين: عالم غربي واحد وكثرة غير غربية "[1].

إن هذا التقسيم الثقافي يعد أكثر خطورة من التقسيم الإقتصادي، فالصراع الذي سيشهده العالم بعد نهاية الحرب الباردة سيكون صراعا ثقافيا حضاريا بامتياز، وفي هذا الصدد يقول *هنتينجتون*أنه منذ " أواخر الثمانينات إنهار العالم الشيوعي وأصبح نظام الحرب الباردة العالمي في ذمة التاريخ، وفي عالم ما بعد الحرب الباردة لم تعد الفروق المائزة بين الشعوب إيديولوجية أو سياسية أو إقتصادية.. وإنما هي فروق ثقافية "[2]. وبهذا فإنه يقر بأن الصراع الثقافي يعد آخر أنواع الصراعات التي يشهدها العالم، فالصراع في البداية كان بين الملوك والأباطرة ثم بين القوميات المتعددة والمختلفة ثم الصراع بين الإيديولوجيات والآن الصراع قائم بين الحضارات.

داخل الصراع الثقافي تبحث الشعوب عن هويتها وإثبات ذاتها إنه صراع الأنا والآخر أو بتعبير هنتنجتون صراع ال "نحن" وال "هم "، فلا يمكن معرفة الذات إلا من خلال وجود الآخر المختلف "فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالبا عندما نعرف نحن ضد من؟ "[3]، وعليه لا يمكن أن تتم هذه المعرفة إلا من خلال العودة إلى مقومات الهوية والتي تعد الأساس الذي نعتمد عليه في معرفة أنفسنا إنها جملة من الروابط لا يستطيع الإنسان أن يتملص منها تكبله على مر الزمن وتمثل ماضيه وذاكرته " فالناس يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الإجتماعية "[4]؛ غير أن هنتنجتون

[1] – صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة: طلعت الشايب، د. ن، د. م، ط 2، 1999،ص 60.

[2] – المرجع نفسه، ص 39.

[3] – صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي**، الصفحة نفسها.

[4]– المرجع نفسه، ص 39.

يعطي الأهمية القصوى للدين واللغة ويعتبرهما العاملين الأساسيين في تحديد الهوية ومعرفة الذات حيث يقول:" اللغة والدين هما العنصران الرئيسيان في اي ثقافة أو حضارة "[1]، وبناء على هذايقومبتفنيد مسألة نهاية الصراع أو نهاية التاريخ بالإعتماد على هذين الأساسين.

وكرد على *فوكوياما* يرى *هنتنجتون* أن القول بنهاية الصراع يعد أكبر وهم لا بد أن يتجاوزه المفكرون ذوي التوجه الليبرالي؛ لأن التوافق أو الوحدة التي بدأت تظهر مع نهاية الحرب الباردة زالت "بسبب تضاعف الصراعات العرقية والتطهير العرقي، إنهيار النظام والقانون، بروز أشكال جديدة من التحالفات والصراعات بين الدول، إنبعاث حركات شيوعية وفاشية جديدة، إتساع الأصولية الدينية"[2]، فهذه كلها مؤشرات تنبه إلى إمكانية قيام حرب عالمية أخرى بسبب العامل الثقافي،فالشعوب اليوم أصبحت تضحي من أجل رموز ثقافتها كالدين واللغة والعرق، فلم يعد من الممكن سلخ هذه الشعوب عن هويتها بل باتت تطالب بضرورة التعريف بهويتها التي لابد من إحترامها ويضرب *هنتنجتون* مثالا على ذلك بأن الألماني يتحدد بالنسبة إلى الفرنسي كآخر مختلف ويتحدد الألماني والفرنسي كأوروبيان مختلفان عن المصري والسعودي العربيان.

إن الشعوب تتحد وتجتمع من خلال التقارب الثقافي فالتي لها ديانة واحدة أو متشابهة تشكل كتلة واحدة على عكس الشعوب المختلفة التي تتوجس من الآخر المختلف وتستبعده من ثقافتها لأن "الشعوب ورجال الدولة لا يتوقعون تهديدا محتملا من شعوب يشعرون أنهم يفهمونها ويثيقون بها بسبب اللغة أو الدين أو القيم أو المؤسسات أو الثقافة المشتركة، إنهم يتوقعون التهديد بدرجة أكبر، من دول مختلفة عنهم ثقافيا "[3]؛ لأن الإختلاف الثقافي يجعل إحتمال قيام حضارة عالمية واحدة أمر مستحيل، فالفوارق الثقافية تدخل الناس دوما في حروب وصراعات لا تنتهي، لذا يرى *هنتنجتون* أن إحتمال قيام حضارة عالمية يتطلب وجود لغة عالمية ودين عالمي فإذا كان البعض يقول بأن اللغة الإنجليزية أخذت تنتشر في جميع دول العالم ويستعملها الجميع فإن هذا لا يعني أنها اصبحت لغة رسمية ذلك لأن معظم الدول تعتمد على هذه اللغة في الجانب الإقتصادي التجاري من أجل تسهيل التعاملات فقط ومع ذلك فإن عامل اللغة ليس مهما أكثر من الجانب الديني لأن " اللغة هي التي تلي الدين كعامل مميز لشعب ثقافة ما عن شعب ثقافة أخرى، والغرب يختلف عن معظم الثقافات الأخرى في تعدد لغاته "[4]، وبالتالي يبقى الدين المكون الأساسي للثقافة حيث أن معظم ما يحدث في العالم اليوم من صراعات كان بسبب حركات دينية أصولية تمجد الدين وتعتبره شيء مقدس يجب التمسك به، حيث شهدت

---

[1]- صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي**، ص 89.

[2]- المرجع نفسه، ص 53.

[3] – المرجع نفسه، ص 57.

[4] – المرجع نفسه، ص 110.

أواخر القرن العشرين إنبعاث صحوة دينية في جميع أنحاء العالم خاصة في الدول الإسلامية، فالدين ليس هو المحرك الذي يوجه الناس فحسب بل " هو قوة مركزية، وربما كانت هي القوة الرئيسية التي تعبئ الناس وتدفعهم "[1]، ومع ذلك فإن الصراع بين الأديان قائم إلى الآن بين المسيحية والإسلام والكونفشيوسية والبوذية واليهودية.

2/ جدلية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر

أ–جدلية الأنا والآخر عند محمد عابد الجابري:

*محمد عابد الجابري** أحد المفكرين الذين كان لهم إهتماما واسعا بإشكالية الأنا والآخر، فمن غير الممكن الخوض في هذه الإشكالية دون الرجوع الى مقاربته المتميزة، اذ ربط مصير النهضة العربية بالآخر من جهة وبالماضي العربي من جهة أخرى، وهو ما يعني أن العودة إلى التراث أمر ضروري من أجل معرفة الذات وكذلك وجود الآخر ومعرفته لا يقل أهمية عن معرفة التراث، فلا يمكن الإنطلاق نحو المستقبل إلا بتوفر كلا المطلبين التراث والآخر، كما يتعذر بلوغ نقائص الأنا إلا إذا كانت مقابلة للآخر، حيث يقول *محمد عابد الجابري*: " الأنا لا يتحدد إلا عبر الآخر، سواء تعلق الأمر بالفرد أو الجماعة "[2].

يرى *محمد عابد الجابري* أن علاقة الأنا بالآخر هي علاقة الإسلام بالغرب، ذلك لأن الآخر في المنظور الغربي هو الإسلام، وبالتالي فإن هذه الثنائية تفتقد للمشروعية لأن التقابل الذي يخضع له اللفظان ليس من طبيعة واحدة ذلك لأن الغرب مقولة جغرافية والإسلام دين، في حين نجد أن التقابل يكون بين مفهومين من جنس واحد حتى نتمكن من دراسة العلاقة بينهما بالتحليل والمقارنة، وفي مثل هذه الحالة يتساءل *محمد عابد الجابري* ويقول: " لماذا لا يشعر الناس، اليوم، في بلاد الغرب كما في بلاد الإسلام، بوجود مفارقة عند الجمع في خطابهم بين الغرب والإسلام، بينما يشعرون بالمفارقة والإستغراب حين الجمع، مثلا، بين الجنوب والإسلام أو الشمال والبوذية ؟ "[3].

---

[1] – صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ص 110.

* محمد عابد الجابري: ولد في مدنة فجيج شرق المغرب، وفيها أتم دراسته الإبتدائية، في سنة 1975 تحصل على شهادة البكالوريا كمشارك حر، وفي سنة 1958 انتقل الى دمشق ودرس السنة الجامعية الاولى هناك، ثم عاد سنة 1958 إلى المغرب وأتم دراسته فيقسم الفلسفة بالرباط، ساهم في إصدار مجلة أقلام سنة 1964، حصل على الدكتوراه فالفلسفة سنة 1970، ألف العديد من الكتب منها : مدخل الى فلسفة العلوم، نحن والتراث، الخطاب العربي المعاصر، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، العقل السياسي العربي وغيرها من الكتب التي لا تقل أهمية عن التي ذكرناها(محمد الشيخ، محمد عابد الجابري –سير وأعلام–، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2011، ص ص 8- 9.)

[2] – محمد عابد الجابري، **مسالة الهوية: العروبة والإسلام ...والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 2012، ص 90.

[3] – محمد عابد الجابري، **الغرب والإسلام: الأنا والآخر ...أو مسألة الغيرية**، مجلة الجابري، العدد 2، 2015، متاح على الخط https://hekmah.org على الساعة 22:10، التاريخ 14/ 05/ 2021.

إن التقابل الذي يقيمه الغرب مع الإسلام بالرغم من عدم صلاحيته من الناحية المنطقية والعقلية إلا أن الذهنية الغربية قد تعودت عليه فبات أمر شبه عادي ومقبول، فأصبح بذلك يعرف الآخر من خلال دينه، أي أن الآخر في نظر الغرب هو الإسلام ولا يقتصر الإسلام في نظرهم على أنه ديانة فقط بل الإسلام في القواميس الغربية يحمل ثلاث دلالات وهي " الدين الإسلامي، البلدان والشعوب الإسلامية والحضارة الإسلامية "، وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن الإسلام عند الغرب لا يتجاوز في معناه المدلول الديني، وبالتالي يمكن القول أن " التقابل الذي يقيمه الغرب بينه وبين الإسلام هو من نوع التقابل الذي به تتحدد العلاقة بين " الأنا " و" الآخر التقابل الذي لا يعبر عن الغيرية الضدية "[1].

يذهب *محمد عابد الجابري* إلى القول أن ثنائية الأنا والآخر هي إختراع غربي بالدرجة الأولى، لأن هذه الثنائية لم يعرفها الفكر العربي من قبل سواء كان فكر عربي قديم أو حديث، فالأنا حاضر دوما في ذهن الآخر، أي أن الأنا العربي كان موجودا ولا يزال في الفكر الغربي، لأن الغرب لم يتمكن من بناء حضارته إلا من خلال دخوله في علاقة عداء وإقصاء للدول العربية الإسلامية، فهذه العلاقة كان أساسها الدين، أي أن الدين كان هو سبب التمييز وإقامة ثنائية الأنا والآخر، بالرغم من أن الدين وظف لخدمة أغراض ومصالح إقتصادية وسياسية بالدرجة الأولى، أي أن الدين كان يستعمل من أجل تحقيق أهداف خفية وهو فعلا ما كان يفعله رجال الكنيسة الذين كان لهم الحق في التدخل في الشؤون السياسية، كما أن فلسفة التاريخ تحمل أدلة قاطعة على الإقصاء الذي كانت تمارسه الدول الغربية بإسم الدين إتجاه الآخر المسلم في حين نجد أن " الإسلام والمسلمين (أفرادا أو دولا) يعترفون باليهودية والمسيحية كديانتين، مما يعني أن الإسلام لا يلغي الآخر إلغاء تاما كما تفعل اليهودية والبابوية "[2].

يرى *محمد عابد الجابري* أن النهوض بالأمة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال وجود الآخر الغربي وهو نفس ما قام به هذا الآخر، فلولا الدراسة التي قام بها الغرب عن الأنا العربية لما تمكن من معرفة ذاته وبناء هويته حيث يقول *الجابري* " لما كان الوعي بالذات – في الثقافة الأوروبية خاصة — إنما يتم عبر الآخر، فإن بناء الأنا الأوروبي سيظل عملية ناقصة ما لم تكملها عملية أخرى ضرورية في عملية تفكيك الآخر، عملية سلبه أناه وإقصائه وتحويله إلى مجرد موضوع "[3]، وهو فعلا ما قامت به الدراسات الإستشراقية للوطن العربي الإسلامي حيث كان المستشرقون يتعاملون مع الآخر كموضوع غير قادر على أن يرسم ويؤسس معالم وجوده، فالآخر منحلنفسه

---

[1] – محمد عابد الجابري، **الغرب والإسلام: الأنا والآخر ...أو مسألة الغيرية**.

[2] – المرجع نفسه، ص 136.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 127-128.

الحق في دراسة الأنا العربية من أجل أن يثبت ذاته؛ وهذا جعله يقوم بإقصائه ليظهر إلى الوجود الأنا الأوروبي ويمكن حصر الإقصاء الأوروبي في أربعة أنواع :

–الإقصاء الجغرافي: إن أول تمييز أقامه الغرب إتجاه الأنا العربية قائم على الموقع الجغرافي حيث رسم خط وهمي يفصل بينهما فدول الشمال هي دولة متقدمة وصانعة الحضارة،أما الدول التي تقع في الجنوب فهي الدول المتخلفة التي ليس لها القدرة على بناء ذاتها، فمن أجل أن يحافظ الغرب على هويته يجب أن يبقي الأنا العربي الإسلامي في تخلف وتبعية وبالتالي "فإن الشرق في الخطاب الأوروبي مكان ثابت، والنسبة فيه تقع داخله وتتحدد بالعلاقة مع أوروبا ... وهذا التثبيت المكاني للآخر، الشرق هو عملية إقصاء له، إنه هناك دائما في مقابل الغرب "[1].

– الإقصاء العرقي: يعتبر الغرب أن العرق الآري أسمى عرق وبالتالي فإن بقية الشعوب الأخرى هي من عرق أدنى، فلا يوجد أي تساوي بينهما، لأن الشعب الآري هو وحده أهل للحضارة والتقدم وهذا ما يؤكده المستشرق الفرنسي *أرنست رينان* عندما ذهب إلى القول إن العرق السامي عرق ناقص غير مكتمل"[2]، وبهذا فإن هوية الأنا الأوروبي تحددت من خلال التمييز العرقي العنصري، أي من خلال إعطاء الأهمية للشعوب الآرية على حساب الشعوب السامية التي تكون شعوب مستعبدة تعيش تحت سلطة الجنس الآري.

– الإقصاء العقلي: يذهب الغربيون إلى أنهم أصحاب العقل والتفكير العقلي المنطقي وعليه فهم من يتمتع بالعقل وبقية الشعوب تملك عقل أدنى بكثير من عقلهم، حيث ذهب المستشرق *هاملتون غيب* إلى القول إن العرب عاجزون عن إستعمال عقولهم في التعبير عن واقعهم ووصف الأحداث التي يعيشونها، وغير قادرين أن يقيموا علاقات مع العالم الخارجي[3]، وهذا كله بسبب إفتقارهم للتفكير العقلاني لذا عادة ما نجد الغرب يعتبر أن العقل من بين السمات التي تميزه عن الأنا العربي الإسلامي التي تتميزبالوجدان.

– الإقصاء الحضاري: يميز الغرب بين نوعين من الحضارة، حضارة متقدمة وتتمثل في الغرب وحضارة متخلفة تجتمع تحتها دول الشرق، "فالإسلام عندهم عدو الحضارة، وبالتالي عدو الغرب، ومن أجل قهر هذا العدو كانت الحروب الصليبية "[4] وتلتها الحملات الإستعمارية التي كان شعارها نشر الحضارة في دول العالم من أجل الرقي بهم وجعلهم مواكبين للحضارة وإخراجهم من البربرية التي يعيشون فيها.

---

[1]– محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام ...والغرب**، ص 129.

[2] – المرجع نفسه، ص 129.

[3]– المرجع نفسه، ص 130.

[4] – محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام ...والغرب**، ص 131.

إن الغرب من خلال هذه الإقصاءات التي مارسها في حق الدول العربية والإسلامية أراد أن يعرف ذاته ويؤكد وجوده وإثبات حضوره في العالم وتفوقه على بقية الشعوب الأخرى، فالإقصاء يعني الإبقاء على أحد الطرفين وهو الأنا الذي يتمتع بالسلطة وحق قيادة العالم وفي هذا الصدد يقول *محمد عابد الجابري* "إن مفهوم الأنا مبني على السيطرة سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعا لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناسا آخرين "[1]، وهذه الفكرة أسس لها ديكارت في الفكر الغربي وأصبحت بمثابة المرجعية الوحيدة في التعامل مع كل ما هو خارج الذات البشرية.

إن الرؤية التي شكلها الغرب عن الآخر كانت بمثابة المرشد الذي مكنه من السيطرة عليه ذلك لأن "الغرب عندما يفكر في نفسه من خلال عبارة الغرب والإسلام فهو يفكر في الغرب ك "أنا " وفي الإسلام ك "آخر " عدو، أو كموضوع للسيطرة أو كمصدر للخوف "[2]، فالآخر العربي هو موضوع مهم لدى الإنسان الغربي، لكن كلمة موضوع تفرغ الأنا العربي من محتواه أي تفقده القدرة على أن يقوم بدراسة الآخر وتسلبه مقومات سيادته على نفسه في جميع المجالات مما جعل الأنا العربي تحت سلطة الآخر الغربي الذي يهدف دوما إلى السيطرة عليه، وبالتالي يجب كما يقول *الجابري* التحرر من سلطة الآخر الغربي، والتحرر هنا يكون على مستوى الثقافة والفكر "معناه التعامل معه نقديا، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا "[3].

وبهذا يمكن القول إن *محمد عابد الجابري* أراد أن يقوم بما قام به الغرب إتجاهنا، أي أن ندرس الغرب كما درسنا وأن ننقد الحضارة الغربية من أجل أن نبني حضارتنا، فالآخر ضروري من أجل معرفة الأنا، وإذا أردنا التعرف عليها فلا بد من الإنفتاح على الآخر ودراسته دراسة نقدية، كما يرفض *الجابري* فكرة صراع الحضارات كنظرية مفسرة لعلاقة الأنا بالآخر، ويعتبر أن هذه النظرية عبارة عن وهم أستعملت للتضليل فقط حيث يقول *الجابري* "صدام الحضارات من الناحية العلمية مجرد وهم ... فكرة غير معقولة، إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحون، أو سيارات أو ما أشبه هذا أو ذاك، حتى يمكن تصورها تتصادم .. ولكن هذه

[1] – محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام ...والغرب**، ص131.

[2] – محمد عابد الجابري: **الأنا مبدأ للسيطرة والآخر موضوع له! هذا في لغة الفكر الأوروبي** ...، متاح على الخط https://alazmina.com على الساعة 21: 42بتاريخ 2021/05/14.

[3] – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1994، ص 205.

الفكرة، من الناحية الإستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية تنطوي فعلا على قضية "[1]، وبالتالي فإنه يجب الكشف عن حقيقة هذه القضية وإماطة اللثام عما تخفيه وعليه فإن الصراع الذي سيستمر بين الأنا والآخر، هو ذلك الصراع القديم القائم بين الأمم والشعوب الراغبة في التحرر ضد القوى الإمبريالية المهيمنة خلف جملة من الأقنعة كالليبرالية، أو حقوق الإنسان أو غير ذلك.

ب–جدلية الأنا والآخر عند محمد أكون:

يشكل موضوع الأنا والآخر أحد المسائل التي نالت إهتمام *محمد أركون**، فتجربته الذاتية فرضت عليه التطرق لدراسة الآخر والتعرف على مقوماته ومحدداته بالنسبة للأنا، فمن هو الآخر الذي يستضيفني؟ ومن هو الآخر الذي أقاسمه حيز وجوده؟ ومن هو الآخر الذي أتعامل معه؟ وكيف يتحدد لي على أنه آخر مختلف عني؟ كلها أسئلة كانت تدور حولها فلسفة *أركون* في تطرقه لمسألة الأنا والآخر، وللإجابة على هذه الأسئلة ينتقل *محمد أركون* إلى التمييز بين نظرتين إلى الآخر: أحدهما دينية؛ وأخرى فلسفية.

في هذا الصدد يجدر بنا الانطلاق من تعريف *محمد اركون* للآخر حيث يقول: " هو بالدرجة الأولى الصيني، أو الهندوسي، أو البوذي، أو الهندي في كل تعدديته الإستثنائية، كما أصبح الآخر يتمثل في القارة الإفريقية السوداء، وفي الأقليات المتجاهلة من قبل التاريخ والمقموعة في عدد كبير من الأنظمة السياسية المعاصرة"[2].

يرى *محمد أركون* أن الإهتمام بالآخر عبر التاريخ كان وفق مسارين:

المسار الأول هو الديني؛ فمنذ ظهور الأديان وعلاقة الأنا بالآخر خاضعة لتعاليم الدين بغض النظر عن طبيعة هذا الدين سواء كان مسيحي أو يهودي أو الإسلام، فجميع هذه الأديان كان لها موقف سلبي من الآخر لأنه "يعطي الأولوية إلى من ينتسب إلى ديننا، بل مذهبنا تحديدا قبل كل شيء. بعدئذ يجيء دور الآخرين وتصنيف مكانتهم لقوانين الشرع المعروف "[3]، فالتسامح الذي كانت تتغنى به المسيحية بإعتبارها دين محبة وإحترام للآخر لا يعبر عن طبيعة العلاقة الفعلية مع الآخر، أي أنه تسامح في الظاهر فقط لكن هو في الواقع لا

---

[1] – محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات –العودة إلى الأخلاق –التسامح –الديمقراطية ونظام القيم –الفلسفة والمدينة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1997، ص 86.

*محمد اركون: ولد في الجزائر أنهى دراسته الثانوية بولاية وهران، تحصل سنة 1952 على الليسانس، وتحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين وكان ذلك أول إتصال بالفكر العربي الحديث (مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2011، ص 24. قدمدراسة نقدية للعقل الإسلامي، ألف العديد من الكتب منها قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، الفكر الإسلامي قراءة علمية، الفكر العربي، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

[2] – محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2011، ص ص 319 –340.

[3] –المرجع نفسه، ص 318.

يحترمه ولا يعطيه أدنى إهتمام وأفضل دليل على ذلك هو ما خلفته الحروب الصليبية، فالعداء بين الأديان كان قائما ومازال موجودا، فالآخر يتحدد من خلال دينه، لأن الدين"عبارة عن كتلة معقدة من التصورات، والمعايير والطقوس الشعائرية والإعتقادات الإيمانية والمعرفية، والمؤسسات، فكل هذه الأشياء تؤثر على رؤيتنا للآخر بل وتتحكم بها "[1].

إن هذا الإقصاء الذي مارسته المسيحية ضد الآخر اليهودي والمسلم لا يقتصر على الديانة المسيحية فقط، بل هو موجود أيضا في الأديان الأخرى، فاليهود إعتبروا أنفسهم شعب الله المختار وبقية الشعوب بربر وهمج، والإسلام بالرغم من النصوص الصريحة التي وردت في القرآن الكريم إلا أن المسلمين كانوا ينظرون إلى الآخر على أنه كافر وزنديق يجب عدم التعامل معه، أو أنه كافر يجب إدخاله إلى الإسلام، فظهرت الفتوحات الإسلامية التي كانت تهدف إلى نشر الإسلام وتوسيع نطاقه، وفي هذا الصدد يقول *محمد أركون*: " فإن المسحيين كانوا ينبذون اليهود والمسلمين والوثنيين ويكفرونهم، كانوا يعتبرون أنفسهم بمثابة الفرق الناجية وبقية الأديان في الخسران والضلال. كان المسلمون واليهود طيلة العصور الوسطى يمثلون الآخر بالنسبة للمسيحية الغربية، وكانت مكانتهم مكانة العدو أو الكفار المحميين، أي أهل الذمة، تماما كمكانة اليهود والمسيحيين في أرض الإسلام "[2]، وبالتالي يمكن القول إن الحقوق التي كان يتمتع بها أهل الدين لا يتمتع بها من كان من دين مخالف.

أما المسار الثاني فيتمثل في الطرح الفلسفي الذي لا يقيم أي فوارق بين الناس على إختلاف جنسهم وعرقهم ودينهم ولون بشرتهم، فالجميع متساوون ولا فرق بينهم، لهم نفس الحقوق، وبالتالي فإن الخطاب الفلسفي هو أول خطاب في نظر أركون لا يقيم أي تمييز بين البشر لكن هذا كان على المستوى النظري فقط؛ أما إذا إنتقلنا إلى الواقع فإن الأمر يختلف لأن "هناك دوما فجوة بين النظرية والتطبيق، ومعلوم أن هذه الممارسات تختلف وتتنوع كثيرا فيما يخص العلاقات بين الأشخاص، وذلك طبقا للفئات الإجتماعية ومستواها الثقافي "[3].

ويرى *اركون* أن فلسفة التنوير التي شهدتها أوروبا كان لها الفضل في تجاوز السلطة الدينية وهذا ما مكنها من تقليص النظرة العدائية للآخر التي كونها الدين عنه، فالآخر إنسان له الحق في الإحترام وله كرامة يتمتع بها وليس من حق أي شخص إنتهاك كرامته وبهذا فإن "الآخر كشخص له كرامته المعصومة، هو عبارة عن إحدى فتوحات الفكر الفلسفي الحديث، وهذا ما لم تعرفه العصور الوسطى اللاهوتية، كان يمثل بالنسبة لها اللامفكر فيه

[1] – محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ص 319.

[2] – المرجع نفسه، ص 328.

[3] – المرجع نفسه، ص 319.

أو المستحيل التفكير فيه "[1]. لقد كانت النزعة الإنسانية التي عرفها الفكر الغربي في العصر الحديث بمثابة السند الرئيس للآخر، حملت على عاتقها مهمة الدفاع عن حقوق الإنسان بما في ذلك الإنسان غير الأوروبي بإعتباره ذات لها حق التعبير والإختيار وتقرير مصيرها.

ويضيف أن هذه المجهودات التي بذلتها الفلسفة الحديثة كانت ضيقة النطاق لكونها لم تستوعب الآخر في كليته، فحقوق الإنسان التي جاءت بها الثورة الفرنسية والتي نادى بها فلاسفة الحداثة لم تتجاوز الإنسان الأوروبي بل تلك التعاليم والشعائر دافعت وأكدت على حقوق الفرد الأوروبي أما غير الأوروبي فمزال يضطهد ويحتقر من طرف الأوربي وبالتالي فهذا يعكس التضارب والتناقض الذي وقعت فيه الفلسفة الحديثة في موقفها من الآخر لأنها أسست "حقوق الإنسان والمواطن ضمن المنظور الكانطي الخاص بالقانون الكوني الذي يفترض أن ينطبق على جميع البشر من الناحية النظرية، هناك مساواة في فلسفة الحداثة، ولكن من الناحية العملية لا توجد مساواة بين الأوروبي والعربي أو بين الأوروبي وغير الأوروبي عموما "[2].

وعليه فإن الآخر ما يزال مستبعدا في الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر لكن ليس بالحجم الذي كان مع الفكر الديني، رغم أن هذا الطابع الديني مازال حاضرا في فكر بعض الفلاسفة مثل *بول ريكور وليفيناس* اللذان أعادا دمج النص اليهودي والمسيحي في التأكيد على أهمية الآخر وحقوقه، لكن محمد أركون يعيب عليهما في أنهما إستبعدا الإسلام فبالرغم من "أنهما ماعادا ينظران إليه كعدو كما كان يحصل في القرون الوسطى، لكنهما يسدلان عليه ستارا من الصمت ولا يتحدثان إلا عن التراث اليهودي – المسيحي، يحصل ذلك كما لو أن الإسلام لا يشكل جزءا لا يتجزأ من التراث الديني التوحيدي "[3].

ويرى *محمد أركون* أن الغرب يحاول أن يتجاوز إشكالية الآخر وتحسين صورته في الفكر الغربي لكن العالم الإسلامي لم يتقدم أي خطوة نحو تحسين صورة الآخر، بل ساهم في دفع الآخرين إلى إحتقاره ونبذه وذلك بفضل "التشبث بالمواقع الفكرية التقليدية وإعتقاده بإمكانية المحافظة على فرادته اللاهوتية والحضارية القديمة، لقد إنغلق على ذاته، أو سجن نفسه داخل قلعة عقائدية دوغمائية قروسطية "[4] وهذا منعه من الإنفتاح على الآخر وعلى المستجدات الحضارية التي توصل إليها الآخر الغربي، وبالتالي فإن أركون يحمل المسلمين مسؤولية طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر لأنهم كما يقول ساهموا "في تفاقم النزاع القديم بين الإسلام والغرب "[5].

[1] – محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ص 328.
[2] – المرجع نفسه، ص ص 328 – 329.
[3]– المرجع نفسه، ص 329.
[4] – المرجع نفسه، ص 330.
[5] – محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 38.

لقد ساهم الإستشراق في رسم صورة الآخر العربي في المخيال الغربي لكن، هذه الصورة لم تنصف العربي الإسلامي لأن الإستشراق إرتبط دوما بأهداف سياسية نفعية بالدرجة الأولى "فالإسلام في نظر المستشرقين " هو ذلك المناخ الديني السكوني، الدوغمائي، الجوهراني، المتعالي، المتصور طبقا لمفهوم المؤمنين التقليديين الذين يطالبون الغربيين بإحترام إختلافهم "[1]، كما أن الآخر المسلم هو ذلك الإرهابي المتعصب دينيا الذي تكمن خلفه كل المصائب فكل "المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الإقتصادي أو الإجتماعي أو الثقافي ألحقت جميعا بالإسلام، هكذا راح الخلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة "[2]. إن هذا الوضع القائم بين الإسلام والغرب يدعو وبإلحاح إلى ضرورة إعادة النظر في طبيعة العلاقة بينهما وذلك لا يتأتى إلا من خلال دراسة نقدية تكشف عن كل ما تم تغييبه عبر التاريخ حيث ينبغي "أن ننظر إليها من خلال منظورات لم تعرف من قبل، وذلك لكي نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الإسلام والغرب، أو عن تصور المسلمين والغربيين لبعضهم بعضا "[3].

إن العنف الذي يشهده العالم اليوم يعود وبالدرجة الأولى لتلك الصورة المشوهة التي يملكها الإسلام والغرب عن بعضهما البعض، لكونه عدوا لدودا للكرامة الإنسانية، فالعنف يشكل "أكبر إلغاء لكرامة الإنسان لأنه يعني الإعتداء عليه جسديا أو معنويا أو الإثنين معا "[4]؛ ومثال ذلك نذكر الحملات الإستعمارية التي قامت بها الدول الأوروبية على دول العالم الثالث، والتجارب النووية الفرنسية في رقان وتفجيرات نكزاكي وهيروشيما... تعد أكبر دليل على تهميش الآخر وتعنيفهوالنظر اليه باحتقار وازدراء. لقد كان الغرب يبرر موقفه وجرائمه من خلال زعمه أن هذا الآخر هو الشر المطلق وفي هذا الصدد يقول *أركون*:" يفعلون ذلك لكي يخلعوا المشروعية على سياسة البطش والقوة المحضة، وهي سياسة أصبحت متبعة من قبل الغرب بشكل منتظم على الصعيد العالمي كله "[5].

ينتهي*أركون*الى أن الحوار وحده لا يكفي من أجل تجاوز الصراع القائم بين الأنا والآخر، فالحوار لا يمكنه ان يحل هذا الصراع ولا يمكنه ان يتقدم بنا ولو بخطوة واحدة نحو السلم حيث يقول *أركون*: "أفضل التحدث عن ضرورة التضامن أي عن تحمل مسؤولية كل تراثاتنا الدينية والثقافية بشكل متضامن، بدلا من التحدث عن الحوار

[1] –محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001، ص 13.
[2] – إدريس ولد القابلة، **جولة في فكر محمد أركون**، www.nashiri.net، نوفمبر 2013، ص 10.
[3] – محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ص 5.
[4] – محمد أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ص 323.
[5] – المرجع نفسه، ص 322.

الذي يحيلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته"[1]، وعليه فإن التضامن كفيل للرقي بالعلاقات الإنسانية وإخراجها من دائرة العنف نحو دائرة السلام والتعايش.

ج-جدلية الأنا والآخر عند حسن حنفي:

تعد إشكالية الأنا والآخر من بين المسائل التي شغلت المفكر المصري *حسن حنفي**، فكانت لب فلسفته والمحور الذي يدور حوله مشروعه الفلسفي، فبمجردّ أن نتحدث عن الأنا والآخر يتبادر إلى أذهاننا هذا المفكر، الذي سعى من خلال اعماله الى إيجاد حل للخروج من هذه الإشكالية دون أن تفقد الأمة العربية هويتها، فهذه الأمة في أمس الحاجة إلى معرفة ذاتها والتعرف على هويتها التي ضاعت إثر التأثر بالغرب وإتباع خطى الآخر الذي صنع لنفسه حضارة مترامية الأطراف جاعلا من نفسه المركز وبقية الدول أطراف تابعة.

إن الحديث عن إشكالية الأنا والآخر يدفعنا إلى ضرورة إستحضار مفهوم *حسن حنفي* للأنا وللآخر حيث يقول في هذا الصدد: "الذات العرب أو المسلمين، ويعني الآخر الغرب الأوروبي أو الغرب الأمريكي وليس الشرق الأسيوي خاصة اليابان والصين "[2]؛ وعليه يمكن القول أن الأنا عند *حسن حنفي* تتمثل في الذات العربية الإسلامية والآخر هو الغرب الأوربي والأمريكي مستبعدا بذلك الدول الأسيوية وبهذا فإن الجدل هنا سيكون قائم بين العرب والغرب على المستوى الحضاري والثقافي، غير أن هذا الجدل ليس حديث النشأة بل له جذور تعود إلى محطات تلاقي الأنا بالآخر عبر تطورهما التاريخي ذلك لأن الأنا والآخر مر كل منهما بثلاث مراحل تميزت بالتدهور والتطور والإنهيار والإنبعاث من جديد.

يلخص *حسن حنفي*تاريخ تطور الأنا في ثلاث مراحل: تمتد المرحلة الأولى "من القرن الأول إلى القرن السابع، وتنتهي بإبن خلدون الذي أرخ لها. والثانية من القرن الثامن حتى الرابع عشر والتي إنتهت بعصر التحرر من الإستعمار. والثالثة التي بدأت منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين "[3]، في المرحلة الأولى شهدت الحضارة الإسلامية إزدهارا في شتى المجالات أين ظهرت العديد من العلوم الإسلامية العقلية والعلمية وإنتشرت الترجمة وأخذ المسلمين في بناء المدارس حتى وصلت إلى ذروة الإزدهار ثم أخذت في التراجع والإنحطاط وهذا بسبب إهمال العلوم العقلية.

---

[1]- محمد أركون، **الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996، ص 55.

*حسن حنفي: مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسوربون في فرنسا، له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحفية أهم كتبه: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، مقدمة في علم الإستغراب. (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص 32.)

[2] – حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر (إشكالات)**، ص 441.

[3]- حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 697.

أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالتوقف عن الإبداع وبتكرار ما أنتجه السابقين "وبدأت عملية الإجترار، عن طريق الشروح والملخصات والتخريجات مع إضافات جزئية لغوية أو فقهية أو صوفية أو أصولية أو حكمية دون رؤية كلية وإستئناف للعلوم بعد أن إكتملت أبنيتها منذ القرن الخامس"[1]، مع تعرض المناطق الإسلامية والعربية للإستعمار وهذا ما ساهم في تراجع الحضارة الإسلامية. أما في المرحلة الأخيرة فقد ظهرت صحوة إسلامية وبدأ يتكوّن وعي نحو التحرر وظهرت حركات إصلاحية تريد إخراج العالم العربي الإسلامي من السيء نحو الأفضل وهذه المرحلة تتجه في نظر حسن *حنفي* نحو إعادة بعث الحضارة الإسلامية من جديد لتشهد بذلك تطورا وإزدهارا.

أما المراحل التي مر بها الآخر يحددها حسن حنفي في ثلاث مراحل؛ مع العلم أن المرحلة الأولى لتكوّن الآخر كانت سابقة عن ظهور الأنا لأن التأريخ للآخر كان وفق التقويم الميلاديإما التأريخ للانا فقد اعتمد التقويم الهجري أي أن الآخر كان سابق الأنا بمرحلة لأن مرحلته الأولى تمثلت في "عصر أباء الكنيسة، والثانية العصر المدرسي، والثالثة العصور الحديثة "[2]، المرحلة الأولى تمتد من القرن الأول ميلادي إلى غاية القرن السابع تشكلت خلالها العقائد المسيحية كما شهدت هذه المرحلة إجتماع المسيحية بالفلسفة اليونانية كما إختلطت المسيحية باليهودية ومن أبرز قديسي هذا العصر القيديس *أوغسطين*، أما المرحلة الثانية فهي تمتد من القرن الثامن إلى غاية القرن الرابع عشر وهذه المرحلة عرفت بعصر الظلام نتيجة توقف الغربيين عن الإبداع وسيطرة الكنيسة على كافة القطاعات بحجة أنها تجسد سلطة الرب على الأرض، أما المرحلة الأخيرة فقد إمتدت من القرن الخامس عشر إلى غاية القرن الواحد والعشرين وفي هذه المرحلة شهدت أوروبا تطورا كبيرا في مجال العلم والفلسفة والإقتصاد غير أنها مهددة بالزوال لأن بوادر النهاية بدأت تظهر عليها.

في مسار تطور الأنا والآخر نجد أن هناك نقاط تلاقي بينهما حيث أخذت كل حضارة من الآخر، فالحضارة الإسلامية في بداية تشكلها أخذت من التراث الأوروبي الإغريقي من خلال ترجمته والإستعانة به في بناء العلوم الإسلامية، في الوقت الذي كان يشهد فيه الغرب التخلف وفي محطة أخرى نجد أن الغرب في نهضته من جديد أخذ من الحضارة الإسلامية عندما كانت هي في حالة جمود وخمول، حيث إنكب الغرب على ترجمة إنتاجات الحضارة الإسلامية ودراستها فظهر بذلك ما يعرف بعلم الإستشراق، واللقاء الثاني هو الذي بدأ مع عصر النهضة العربية أين نجد المفكرين العرب يأخذون أفكارهم ومشاريعهم الحضارية من الحضارة الغربية وهذا دليل على تراجع الحضارة الغربية التي ستخلي المكان بدورها للحضارة العربية الإسلامية وعليه يمكن القول أنه "إذا

[1] - حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ص 698.

[2] - المرجع نفسه، ص 700.

كانت دورة الأنا في القمة تكون دورة الآخر في القاعدة، وإذا كانت دورة الأنا في القاعدة تكون دورة الآخر في القمة.إذا كان مسار الأنا في خط نازل يكون مسار الآخر في خط صاعد، وإذا كان مسار الأنا في خط صاعد يكون مسار الآخر في خط نازل، وعندما يكون الأنا أو الآخر في القمة يكون هو الأستاذ وعندما يكون في القاعدة يكون هو التلميذ "[1].

إن الأنا في المرحلة الأخيرة مازالتتابعة للآخر؛ مما جعل الهوية العربية تعيش حالة من الإغتراب نتيجة التغريب الذي أصابها، ويحمل *حسن حنفي* هذه المسؤولية للمفكرين العرب الذين أبهرتهم الحضارة الغربية فأصبحوا يرونها نموذج يجب الإقتداء به وتتبع خطاه من أجل بلوغ ذلك الرقي الذي تتمتع به خاصة أصحاب التوجه العلماني أمثال *شبلي شميل وفرح أنطوان وسلامة موسى وزكي نجيب محمود* فهم حملة لواء التغريب في الفكر العربي المعاصر، فهذا الإتجاه "نظرا لمعرفته المستفيضة بالآخر لإنتمائه الثقافي له، ومعرفته الأقل بالأنا نظرا لعدم إنتمائه الثقافي له جعله يعطي الآخر أكثر مما يستحق ويعطي الأنا أقل مما يستحق، الخير كله يأتي من الآخر، العقل والعلم، حرية الإنسان ونظام الطبيعة، والتقدم في التاريخ. والشر كله يأتي من الأنا الأسطورة والخرافة والتخلف "[2].

إن إتباع الآخر غير كفيلللنهوض بالأمة العربية، فبدلا من التأثر بالآخر وتبجيله على الذات ينبغي أولا التعرف على حقيقة هذه الذات ذلك لأن أي تقدم وتطور لا يتحقق إلا من خلال العودة إلى الذات ومساءلتها والكشف عن مواطن الضعف فيها، فالنقد الذاتي ضرورة لابد من الرجوع إليه والإستناد عليه، فلكي نتقدم فنحن بحاجة إلى وقفة مع الذات تكون بمثابة الأساس الذي نرتكز عليه في الدفع بالأمة العربية نحو الأمام لكن بالرغم من ذلك فقد "غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع الذات، مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الآخر، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر، والتساهل في معرفة الذات يؤدي إلى تساهل في معرفة الآخر "[3]، وهذا ما جعل حسن حنفي يرجع عدم نجاح الحوار العربي الأوربي إلى غياب شرط اساسي وهو الحوار مع الذات، فيجب تحديد الأنا المحاور وتبيان أبعاده وأسسه ومقوماته قبل الشروع في محاورة الآخر.

يرى *حسن حنفي* أن الأنا العربية تعيش داخل أو بين ثلاث أبعاد تؤثر عليها بشكل كبير: البعد الأول يتمثل في التراث الذي يشكل هوية الأمة العربية وماضيها، والبعد الثاني يتمثل في التراث الغربي الذي يحاول سلخ الأمة العربية عن ماضيها وإلحاقها بركبه بإعتباره المخرج الوحيد نحو المستقبل، والبعد الثالث يتمثل في واقع الأمة العربية الذي تعيشه في الحاضر وتسعى إلى تجاوزه والخروج منه نحو واقع أفضل، ويقول *حسن حنفي* عن هذه

---

[1] –حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ص ص 706 – 707.

[2] – حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر الحاضر (مفكرون)**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004، ص551.

[3] – المرجع نفسه، ص 793.

الأبعاد أو الجهات الثلاث أنها تعبر عن جدل الأنا والآخر عبر التاريخ " فالجهة الأولى موقفنا من التراث القديم تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والجهة الثانية موقفنا من التراث الغربي، تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساسا، موقفنا من الواقع (النظرية والتفسير) فإنها تضع الأنا في خضم واقعها المباشر تحاول تنظيره تنظيرا مباشرا "[1].

إن حاضر الأمة العربية أصبح يتخبط بين مفهومين هما التراث والتجديد الذين يعبران بدورهما عن جدلية الأنا والآخر، فلا يمكن تحديد هوية الأنا إلا بوجود الآخر المخالف والمغاير من حيث الثقافة والتاريخ والتراث والحضارة، فلكل أمة مقوماتها التي تميزها عن غيرها من الأمم، وكل ما تحققه الأمم من تطور ورقي يعبر عن الوضع الذي تحياه والبيئة التي تعيش فيها، لذا لا يمكن إعتبار الحضارة الغربية نموذج ذلك لأن البيئة تختلف والمنتوج الفكري إبن بيئته فلا يمكن تطبيق ما توصل إليه الغرب على أمتنا التي تعيش في بيئة وظروف وأوضاع مختلفة، لهذا يرى حسن حنفي أننا بحاجة إلى ثورة تحت شعار التراث والتجديد لأنها كفيلة "بإكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية مناهجها وتصوراتها، ومذاهبها، ونظمها الفكرية "[2]، ذلك لأن الطابع الذاتي حاضر في كل ثقافة وحضارة، ففي الحضارة الغربية مثلا نجد أنهم ينسبون منتوجاتهم إلى أنفسهم ويتحدثون بضمير المتكلم ويتضح " ذلك من مؤلفات مفكريها عندما يقولون حضارتنا، تاريخنا، تراثنا، موسيقانا، فننا، عصرنا وأمثال هذه الألفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة "[3].

إن اعتزاز المفكرين الغربيين بحضارتهم وثقافتهم أوقع الغرب في حب الذات والشعور بالعظمة الذي يقابله شعور الأنا العربية بالنقص مما يجعلها تابعة للغرب فبالرغم من الإستقلال السياسي إلا أنها مازالت في تبعية ثقافية واقتصادية وذلك لأن "العلاقة مازالت بين ندين غير متكافئين، علاقة المركز بالأطراف، علاقة السيد بالعبد علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع طرف ينتج والآخر يستهلك، طرف يأمر والثاني يطيع، الأول لديه إحساس بالعظمة الثاني لديه إحساس بالنقص "[4]. إنها العلاقة التي حولت الأنا العربي إلى موضوع دراسة والآخر الغربي الذات الدارسة فأعطت لنفسها السلطة على دراسة الآخر وهو ما نجده في الإستشراق الذي يتمثل في دراسة الأنا الأوروبي للآخر العربي لأن في الإستشراق الطرف الذي يقوم بالدراسة يعبر عنه بالأنا وموضوع الدراسة هو

---

[1] – حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ص 12.

[2] – حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1992، ص 21.

[3] – حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ،1983، ص 76.

[4] – حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ص 34.

الآخر، غير أن حسن حنفي يرى أن الإستشراق جعل" الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعي يحال إليه كل شيء للفهم والتقييم فسنظل قاصرين في حاجة إلى أوصياء "[1].

وبالتالي يمكن القول إن الإستشراق هو الذي مكن الغرب من فرض هيمنته على الأنا حتى باتت المعرفة الإستشراقية حقيقة تعكس ماهية الأنا وأصبحت الصورة التي رسمها المستشرقون للأنا بمثابة الهوية التي يتمتع بها الأنا، فلا يجب أن يرضى الأنا العربي بهذه الصورة بل عليه أن يقلب الموازين وأن يدرس الآخر مثلما تم دراسته من طرفه؛ وبالتالي فإن دراسة الأنا للغرب يؤدي إلى ظهور علم جديد مقابل لعلم الإستشراق وهو ما إصطلح عليه حسن حنفي علم الإستغراب.

إن ظهور الإستشراق كان المحاولة الأولى في دراسة الآخر غير الأوروبي وبالتالي كان ظهوره سابق عن ظهور الإستغراب وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي "إذا كانت بدايات الإستشراق في القرن السابع عشر، وبدايات الإستغراب في أواخر القرن العشرين فإن الإستشراق يكون سابقا على الإستغراب بأربعة قرون هي عمر النهضة الأوروبية الحديثة "[2].

إن ظهور الإستغراب يعد رد فعل على الإستشراق كما يعتبره حسن حنفيالبوابة التي يمكن من خلالها الولوج إلى عالم الآخر ودراسته حيث يقول في هذا الصدد :" مادة الإستغراب التي يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، ورؤية الآخر من منظور الأنا، هذه المادة الثانية مادة أولى وليست مادة جاهزة، نتيجة لوصف الأنا للآخر وليست وصف الآخر لنفسه تنقلها الأنا عنه "[3] إن الإستغراب قادر على جعل الأنا العربي يتخلص من شعور النقص الذي يعيشه، فتحويل الآخر إلى موضوع بحث ودراسة ينزع تلك العظمة التي يتمتع بها الغرب ويكشف عن مواطن ضعف وقوة الآخر كما أنا دراسة الآخر يجعل الأنا في الوقت ذاته يتعرف على نفسه وبأنه الطرف المقابل وبالتالي فإن وجود الآخر ضروري في معرفة النفس وفي تحديد الهوية.

[1]- حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ص 34.

[2] -حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ص 31.

[3] - المرجع نفسه، ص 22.

نتائج الفصل:

مما تقدم يمكن إستخلاص النتائج التالية:

- الأنا والآخر من بين المصطلحات التي لم يتفق الفلاسفة على تعريف جامع مانع لها، أستعملت للتعبير عن هويتين مختلفتين إحداهما الأنا والأخرى تمثل الآخر بالنسبة لهذه الأنا، فلا يمكن تحديد ماهية الأنا إلا بوجود الطرف الآخر المختلف، وبالتالي فإن حضور الأنا يكون ملازم لحضور الآخر خاصة من ناحية المفهوم.

- لقد شهد مصطلح الأنا والآخر تطورا عبر التاريخ حيث تراوحت دلالته بين الإستعمال الثقافي والحضاري والإجتماعي، وظف على نطاقين: نطاقضيق إقتصر على علاقة الأفراد فيما بينهم داخل المجتمع الواحد، ونطاق واسع يعبر عن الجدل الحضاري والثقافي القائم بين الشعوب.

- إن إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي تتمحور حول الإختلاف الحضاري والثقافي، فكانت الأنا تعبر عن الهوية العربية الإسلامية الشرقية أما الآخر يعبر عن الغرب الأوروبي الإستعماري.

- إختلفت نظرة الفلاسفة الغربيين لعلاقة الأنا بالآخر؛ فهناك من أقامها على الصراع مثل هنتينجتون وهناك من نادى بالحوار بين الحضارات للحد من هذا الصراع مثل روجيه غارودي وهناك من حمل تباشير نهاية الصراع وولوج العالم في مرحلة اللاحرب واللاصراع وهو ما نلمسه عند فوكوياما.

- إن إشكالية الأنا والآخر إرتبطت في الفكر العربي بما يعرف بالنهضة العربية والرغبة في التقدم إنطلاقا من التساؤل الذي يدور حول لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟، إلا أن التنظير لهذه الإشكالية كان مختلف فيه بين المفكرين العرب.

- إن علاقة الأنا بالآخر في الفكر العربي يمكن النظر إليها من زاويتين مختلفتين أحداهما قائمة على رفض الآخر والثانية تؤكد على أهمية وجود الآخر من أجل النهوض بالأمة العربية، فوجود الآخر يمكنني من معرفة النقائص التي تكمن وراء هذا التخلف وهو ما يؤكده كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون.

الفصل الثاني: جدلية الأنا والآخر عند إدوارد سعيد

تمهيد:

جدلية الأنا والآخر من بين المفاهيم التي لقيت إقبال لدى الكثير من المفكرين والفلاسفة، وكان من بينهم ادوارد سعيد، الذي إعتبر الاستشراق ما هو إلا تعبيرا عن إشكالية الأنا والآخر وهي بدورها إشكالية هوية، أراد من خلالها الغرب أن يقدم تصورا للشرق بإعتباره آخرا مختلفا عنه حضاريا وثقافيا، فحضور الآخر ضروري من أجل معرفة الذات، أي أن الأنا لا يمكنها بلوغ ماهيتها إلا من خلال العودة إلى الآخر، فلولا هذا الآخر لما كان للحديث عن الهوية أي معنى، ويعد كتاب الإستشراق وكتاب الثقافة والامبريالية وكتاب الثقافة والمقاومة من بين أهم الكتب التي عالج من خلالها إدوارد سعيد قضية الهوية الغربية والشرقية لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة على أي أساس أقام إدوارد سعيد تمييزه بين الأنا والآخر؟ بمعنى آخر ما هي المعايير التي إعتمد عليها إدوارد سعيد في بناء ثنائية الشرق والغرب؟ هل على أساس المعيار الثقافي والجغرافي أم من خلال الممارسات التي تميز بها الغرب والمتمثلة في الإستشراق والإستعمار والإمبرالية؟ أم من خلال العودة إلى الآخر بالمعنى الغربي وإستنطاقه كما فعل المستشرقون من قبله؟ فإن كان الأمر كذلك هل يمكن إعتبار الثقافة والمقاومة والمنفى من بين الآليات التي تساهم في معرفة هوية الشرق؟ وإن كان الغرب خلف خلق أسطورة الشرق هل يمكن الإرتقاء بالمعارف الإستشراقية إلى مكانة الدراسات العلمية الموضوعية؟ أم أن هذه المعارف كانت تخفي سلطة تسعى إلى خدمة مصالحها والمحافظة على هيمنتها في العالم؟

اولا: محددات الآخر عند إدوارد سعيد:

1 / الإستشراق:

الإستشراق من بين المفاهيم التي يمكن الإستناد إليها لتحديد هوية الآخر، فقد كان الغرب يتعاملمع هذا المفهوم على أنه آلية من آليات التعرف على الأنا ومعرفة الذات، فالتاريخ الغربي منذ جذوره الأولى كان يمارس فن الإستشراق الذي أعتبر النافذة التي يمكن من خلالها فرض السيطرة والنفوذ والهيمنة على الآخر المختلف، حيث يتجلى عن طريقها فرض الذات وتأكيد التفوق الحضاري، فتتحول بذلك ذات الغرب إلى دارس يمارس عملية التحليل والنقد على موضوع دراسته وهو الآخر المختلف دينيا وعرقيا وثقافيا ومن هذا المنطلق ما المقصود بالإستشراق؟ وكيف يمكن إعتباره من بين الوسائل التي تحدد هوية الآخر العربي؟ وما هو موقف *إدوارد سعيد* من الإستشراق؟

لا يمكن الخوض في موضوع الإستشراق دون تحديد معناه والكشف عن دلالته، ذلك لأن الماهية تتضمن الأبعاد التي يقوم ويستند عليها المفهوم، وبذلكفإن "دارس موضوع الإستشراق يجب عليه قبل كل شيء أن يحدد مفهومه ويحاول إيصال معناه محددا إلى قارئيه "[1] فالإستشراق كمفهوم لا يمكن الوقوف على تعريف محدد ودقيق له، حيث نلمس التعدد في دلالة الإستشراق في بعض اللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية وكذلك في بعض الأعمال التحليلية والتفكيكية الأكاديمية العربية"تكاد تتفق جميعها على أن الإستشراق مصطلح مركب complex ومضلل، فهو رؤية vision ومنهج Méthod، وإيديولوجيا Ideology ومؤسسة Institution وظاهرة Phenomenon حضارية"[2]؛وبالتالي يمكن القول بأن الإستشراق يمكن تناوله كمفهوم من زوايا مختلفة وإن الغاية من الإستشراق هي التي تحدد دلالته.

إن كلمة الإستشراق لم ترد في المعاجم العربية فهي إختراع غربي محض لكن "ليس معنى عدم ورودها في المعاجم اللغوية منع الباحث من الوصول إلى المعنى الحقيقي إستنادا إلى قواعد الصرف، وعلم الإشتقاق"[3] فالإستشراق من الشرق وهو يعبر عن الدراسة التي يقوم بها الغرب عن الشرق فتصبح " كلمة مستشرق بالمعنى العام تطلق على كل غربي يشتغل بدراسة الشرق كله، أقصاه، ووسطه، وأدناه، في لغاته، وآدابه وحضارت

[1] – أحمد عبد الرحيم السابح، **الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 1996، ص 12.

[2] – المبروك الشيباني المنصوري، **صناعة الآخر في الفكر العربي المعاصر من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص 31.

[3] –أحمد عبد الرحيم السابح، **الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي**، ص 10.

وأديانه"[1]، وبالتالي فإن الإستشراق هو دراسة الشرق من الناحية اللغوية والدينية والثقافية والحضارية، من أجل تكوين صورة واضحة عنه.

يصعب تحديد تاريخ معين ودقيق لبداية الإستشراق فلقد إختلف المؤرخون والأنتروبولوجيون في تحديد بدايته حيث تم إرجاعهإلى الأعمال التي قام بها المسيحيون من أجل ترجمة الكتب العربية في العلوم والفلسفة بدءا من عام 1130م فهذا الإهتمام يمثل الإرهاصات الأولى للإستشراق، أما الإستشراق بمعناه الرسمي فقد كان مع "قرار مجمع فيينا الكنسي في عام 1312م بإنشاءكرسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية"[2]؛ ومن هنا يتبن بأن الإستشراق كانت إهتماماته الأولى لغوية دينية بالدرجة الأولى أي أن إهتمام الغرب بالشرق كان كانت تغذيه نوايا دينية واغراض تبشيرية، وكانت دراسة اللغة العربية وعلوم اللسان بوصفها لغة القرآن ولان غاية الاستشراق تمثلت في التعرف على الدين الإسلامي وطريقة تفكير المسلمين.

كان "أول إستعمال لكلمة مستشرق ظهر في سنة 1630م حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية "[3]. في حين أن هناك من يرجع لفظ المستشرقOrientalistإلى نهاية القرن الثامن عشر "فقد ظهر أولا في إنجلترا عام 1779م وفي فرنسا عام 1799 م، وأدرج مفهوم الإستشراق Orientalism في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838 م "[4]ويعد المستشرق لبارتيلمي ديربيلو Barthélemy d' Herbelot*(1625- 1695م)أول من قدم عمل إستشراقي في شكل كتاب بعنوان المكتبة الشرقية في سنة 1697م.

كما أنه ينبغي الإشارة إلى أن هاشم صالح يذهب في حديثه عن الإستشراق أن المستشرقين هم أشخاص ليس لهم أي قيمة داخل مجتمعهم وأن الشهرة التي يتمتعون بها صنعوها داخل الشرق حيث يقول:" إن

[1] – أحمد عبد الرحيم السايح، **الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي**، ص 14.

[2] –المرجع نفسه، ص 19.

[3] – المرجع نفسه، ص 19.

[4] – المبروك الشيباني المنصوري، **صناعة الآخر في الفكر العربي المعاصر من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، ص 20.

*مستشرق فرنسي ولد في باريس في 1625/12/14 زاول دراسته بجامعة باريس حيث تفرغ لدراسة اللغات الشرقية ليتوجه بعد ذلك إلى إيطاليا لإتمام سيطرته على تلك اللغات بالحديث مع المشارقة الذين كانوا يترددون على الموانئ البحرية ليعود بعد 18 شهر ليستقبل من طرف نيكولاس فوكي الذي خصص له منحة وبعد سقوط هذا الأخير تم تعيينه كاتبا مترجما للغات المشرقية في ديوان الملك لويس 14، ثم عاد إلى إيطاليا مرة أخرى حيث حصل على مجموعة هامة من المخطوطات المشرقية والتي اشتغل عليها ترجمة وتحقيقا تتوجت أبحاثه بتأليف كتاب المكتبة المشرقية الذي جمع فيه كل أبحاثه.
http: //www.babilio.com/auteur/-Barthele;y-dHerbelot-deMolainville/367763.

المستشرقين هم أناس نكرة، لا وجود لهم على الساحة الثقافية الغربية وليس لهم أي وزن في بلدانهم، وإن شهرتهم إكتسبوها على كاهلنا نحن العرب "[1].

إن الدافع الذي جعل بدايات الإستشراق تكون دينية يعود إلى الرغبة في التعرف على الإسلام الذي يعد الدين الثالث المنافس للمسيحية واليهودية فقد حقق إنجازات كبيرة منذ ظهوره وتطورت إنجازاته مع العصر العباسي بتطور العلوم والفلسفة وبقية المعارف الأخرى، فهذا التطور قد أبهر الغرب الذي كان يعيش بدوره في حالة سبات أو ما يعرف بالظلمات، فبرز إتجاهان نتيجة هذا الإهتمام:إتجاه لاهوتي متطرف وإتجاه كان قريب نسبيا من الموضوعية لأنه لم يتجاهل الرقي الذي حققته الحضارة الإسلامية في العديد من المجالات العلمية والفلسفية. وهذا النوع من الدراسات قدم" للفكر الإسلامي والعلوم الشرعية دراسات وتحقيقات لا يستطيع أي منصف أن ينكر قيمتها وأثارها الطيبة أو يتساهل في تقديرها اللائق بها "[2]إلا أن الطابع الغالب على الإستشراق كان التحيز والسمة التي وصم بها هي العنصرية والإنحياز إلى الذات.

إن الصورة التي رسمها المستشرقون حول الشرق والإسلام كانت في معظمها تفتقد إلى الموضوعية وكان لها تأثير كبير على الذهنية الغربية، فلقد صور المستشرقين الإسلام على أنه دين متطرف، فالإستشراق في علاقته بالإسلام "عبارة عن إيديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وافتراءات "[3]، فالغاية القصوى هي تشويه صورة الإسلام الذي بات يهدد المسيحية لأنه فرض نفسه عليها عقديا وثقافيا وحضاريا وتاريخيا.

إن الإستشراق هو المدخل الذي إعتمدته أوروبا من أجل النهوض بنفسها من جديد، كونه الأداة التي تمكنها من معرفة ذاتها من خلال معرفة الآخر، فلا يمكن أن تتعرف أوروبا على هويتها إلا بوجود الآخر المختلف؛ لذا فإن الحديث عن مسألة الإستشراق هو حديث عن الهوية، وهو ما يؤكده *ريموند شواب* *Raymond Schwab*(1884- 1956م)في كتابه عصر النهضة والإستشراق حيث يقول" سنجد أن النهضة في القرنين الخامس عشر، والسادس عشر كانت إعادة إكتشاف أوروبا من جديد، وتمثيلها أمام ذاتها "[4]. وبهذا يكون الإستشراق تعبير عن جدلية الأنا والآخر إنه جدل بين ذات دارسة وآخر يشكل موضوعا لهذه الدراسة وهذا يحول دون بلوغ العلمية والموضوعية لأن الإستشراق "يستبطن رؤية معينة للكون والوجود والمصير

---

[1] – محمد المزوغي، **في نقد الإستشراق المحور أركون / صالح**، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017، ص 12.

[2] – جابر قميحة، **أثار التبشير والإستشراق على الشباب المسلم**، العدد 16، رابطة العالم الاسلامي، مكة المكرمة، 1991، ص 20.

[3] – أحمد عبد الرحيم السايح، **الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي**، ص 15.

[4] – جوم م. غانم، **الإستشراق والقرون الوسطى**، ترجمة: عبلة عودة، كلمة، أبو ظبي، ط 1، 2012، ص 20.

تختزل الذات الباحثة وتجعلها موجها لموضوع البحث ومنطلقاته وأسسه ونتائجه إنطلاقا من تلك الرؤية وعدم الفصل بين الذات الباحثة وموضوع البحث هو من أكبر المعوقات أمام طموح الإستشراق نحو العلمية والكونية "[1].

إن الغرب إعتبر الإستشراق أداة معرفة من أجل تحقيق سلطته على الآخر، لأن معرفة الآخر تمكنه من فرض هيمنته عليه، فالإستشراق أعطى للغرب حق التحكم في الشرق وإدارته وفق رؤيته الخاصة، إنطلاقا من تلك الفروقات التي كوّن عليها هذه الرؤية، فكانت هذه الفروقات دينية وعرقية وثقافية وحضارية، حيث كان التميز من نصيب الغرب والدونية من نصيب الشرق، فبقيت هذه الرؤية سائدة لدى المستشرقين الغرب، كما بقيت مسيطرة على ذهن الإنسان الغربي الذي ظل ينظر إلى القادم من الشرق على أنه فرد من عالم متخلف وهمجي لا صلة له بالحضارة صاحب دين يدعو إلى الإرهاب والإضطهاد، وبالتالي يصبح الشرق صناعة غربية محضة؛ وبهذا يكون "أي تقرير عن الشرق هو إقصاء للشرق الحقيقي، لأنه مجرد إستجابة للنظام الثقافي واللغوي للمؤلف أو المفسر أي أن الإستشراق إستجابة للثقافة الغربية في جوهره، أكثر مما هو إستجابة لموضوعه"[2].

إن النمطية التي كان يسير وفقها الإستشراق لقرون مضللا بذلك الحقائق ومشوها لصورة الشرق في ذهن الغربي جعلت *إدوارد سعيد* ينهض ضد هذه القراءات الإستشراقية ويهاجم التصورات التي كونها الإستشراق عن الشرق، حيث إنطلق في بحثه من تحديد دلالة الإستشراق التي تحتوي هي الأخرى على تضليلا لا بد من الكشف عنه، لأن الإستشراق من المفاهيم التي يتم التلاعب بمعناها ووظيفتها وأهدافها، بإعتبار أن الشرق ليس "مجاورا لأوروبا، بل إنه أيضا موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية وهو مصدر حضاراتها ولغاتها ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين "[3] .

يعرف *إدوارد سعيد* الإستشراق بأنه"أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق " وبين ما يسمى (في معظم الأحيان)الغرب "[4]، ويعرفه أيضا بقوله:" الإستشراق هو إسم الجنس الذي إستعملته في وصف مدخل الغرب إلى الشرق، فالإستشراق هو المبحث الذي إستطاع الغرب بفضله (ولا يزال)

[1] – المبروك الشيباني المنصوري، **صناعة الآخر في الفكر العربي المعاصر من الإستشراق إلى الإسلاموفوبيا**، ص 33.

[2]– منير بلهادي، إدوارد سعيد: **الإستشراق في الخطاب الإستراتيجي العربي**، موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، المجلد الثالث، أوراق فلسفية، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2017، ص 589.

[3]– إدوارد سعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 43.

[4]– المرجع نفسه، ص 45.

أن يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة، وأن يبذل فيه جهوده في الإستكشاف وفي العمل أيضا "[1]

وبالرغم من ذلك يمكن القول أن الإستشراق عند إدوارد سعيد يحمل ثلاث دلالات أساسية تتمثل في كونه نظام أكاديمي وأسلوب في التفكير ومؤسسة، فالمقصود من الإستشراق كونه نظام أكاديمي هو أنه كان وسيلة يعتمد عليها الغرب من أجل التعرف على الشرق وهذا النوع من الإستشراق يتم تدريسه في الجامعات يخضع لمناهج أكاديمية لأن "الإستشراق هو النظام الذي كانوا (ولا يزالون) يقتربون فيه من الشرق على نحو منظم، كونه مادة للتعليم وللإكتشاف والممارسة "[2].

أما الإستشراق كأسلوب في التفكير فإن المقصود منه أن التعامل مع الشرق يكون من منظور إبستمولوجي وأنطولوجي وهنا يتم إقصاء الشرق كذات وتصبح موضوع للدراسة وهو ما ذهب إليه كل من *كارل ماركس Karl Marx*(1818- 1883م)، *وفيكتور هيجو Victor Hugo* (1802- 1885م) *ودانتي* *Dante*،فالمستشرق وفقا لهذا فإنه يساهم في" إثارة سلسلة من الصور النمطية، حيث أن أوروبا (الغرب، الذات) هي العقلانية والمتطورة والمتفوقة والاصليةوالنشطة والذكورية والشر (الشرق، الآخر) كونه غيرعقلاني، متخلف، أدنى، غير أصيل وأنثوي"[3].

فأما الإستشراق كمؤسسة فإنه يتمثل في تلك النظرة التي تحول الإستشراق كأداة في يد سلطة معينة إستعمارية أو سياسية أو إقتصادية من أجل تحقيق أغراض معينة وبالتالي فإنه في هذه الحالة بنية أستعملت بغرض الهيمنة والتسلط، وبذلك فإن الإستشراق بمعنى مؤسسة يستند إلى التعريفين السابقين من أجل التسلط والهيمنة على الشرق لأن هذه الأخيرة (الهيمنة) "يبررها التأسيس النصي للشرق الذي يبرز من التعاريف الأكاديمية والخيالية للإستشراق "[4].

إن الإستشراق عند *إدوارد سعيد* هو المادة التي تمكن الغرب من معرفة الشرق ودراسته بحيثياته المتعددة والمختلفة. كما يحدد *إدوارد سعيد* ماهية الإستشراق من خلال العودة إلى الناحية البلاغية والناحية

---

[1] – المرجع نفسه، ص 142.

[2] – بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ترجمة: سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 2002، ص 80.

* دانتي أليجييري:1265-1321م شاعر إيطالي صاحب كتاب الكوميديا الإلهية، تعرض للنفي من إيطاليا وحكم عليه بالإعدام. (دانتي ألجييري: الكوميديا الإلهية، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002، ص 5.)

[3]-Tekdemir Hande, **Critical Approaches to Edward Said s Orientalism**, Jouenal of Social Sciences, Vol.18, 2017, p 143.

[4]– إدوارد سعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص 81.

السيكولوجية حيث يقول:"يعتبر الإستشراق من الناحية البلاغية الصرفة ذا منهج تشريحي وتعددي بشكل مطلق وإستخدام مفرداته يعني القيام بتقسيم الموضوعات الشرقية وتفتيتها بحيث تصبح ميسورة المعالجة، ويعتبر الإستشراق من الناحية السيكولوجية شكلا من أشكال الخلاء المرضي ...، أو معرفة من نوع آخر أو قل من نوع يختلف عن المعرفة التاريخية العادية "[1].

لقد كانت بدايات الإستشراق الغربي تدور حول الإسلام كدين منافس للأديان السماوية الأخرى فكان بذلك مفهوم الشرق يقتصر على الشرق الإسلامي فقط وليس الشرق الأسيوي ككل، وهو ما نلمسه في قول *إدوارد سعيد* عندما قال:" كان لفظ الشرق لا يقصد به أن يكون مرادفا للشرق الآسيوي بصفة عامة، أو يقصد به البعيد أو الغريب بصفة عامة، كان مفهومه يقتصر إقتصارا صارما على الشرق الإسلامي "[2]؛ فلقد كان الشرق عند الأمريكيين يتمثل في الشرق الأقصى الذي يضم اليابان والصين، أما في أوروبا فكان المقصود منه هو المناطق المستعمرة، أين كان الإسلام يمثل مصدر إزعاج وقلق بالنسبة للإنسان الغربي كما كان أيضا مصدر خطر عليه.

يرى إدوارد سعيد أن إهتمام الغرب بالإسلام منذ العصر الوسيط "راجع إلى أن هذا العالم يشكل النقيض المهدد لثقافته وحضارته وفي نفس الوقت المغري بموقعه الإستراتيجي (السياسي، الإقتصادي، الجغرافي)، لذلك فهو اليوم موقع صراع بين الدول الغربية "[3]، فقدأصبح من غير الممكن التعامل مع الإستشراق إلا من خلال النظر إليه على أنه خطاب يخفي جملة من الأهداف الغربية التي تسعى إلى فرض هيمنتها على الشرق وإبقائها تحت سلطتها وسيطرتها لأن "الإستشراق بإختصار هو الأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق وإعادة بنينته وإمتلاك السيادة عليه "[4].

وبهذا فإن مفهوم الإستشراق عرف تحولا عبر التاريخ حيث أصبحنا نميز بين أنواع عدة من الإستشراق الكلاسيكي والحديث والمعاصر، وذلك من خلال الإستناد إلى ميزاته في كل مرحلة مر بها حيث نجد "أن الإستشراق الكلاسيكي القائم على فقه اللغة تراجع لفائدة الإستشراق العملي القائم على الخبرة والتخصص أو أن الإستشراق القائم على طرائق العلوم المعاصرة المتمثلة بتاريخ العلوم وفلسفة العلوم والدراسات التأويلية للنص تراجع لفائدة الإستشراق القائم على علم الإجتماع السياسي في نتائجه المرسومة سلفا لا سيما بمفهوم الشرق

[1]- إدوارد سعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص 142.

[2]- المرجع نفسه، ص 144.

[3]- منير بلهادي، إدوارد سعيد: **الإستشراق في الخطاب الإستراتيجي العربي**، ص 600.

[4]- ريتشارد كيرني، **جدل العقل حوارات آخر القرن**، ترجمة: الياس فركوح، حنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 117.

الأوسط بمعناه الأمريكي"[1] لذا فإن دراسة الإستشراق الغربي تفرض على الدارس الكشف على آليات الإستشراق خلال مراحل تطوره وذلك بهدف تحديد الغايات الكامنة خلفه.

بالرغم من حضور الجانب التاريخي في معالجة إدوارد سعيد لمسألة الإستشراق إلا أنه لم يكن يهدف من خلال ذلك إلى تتبع التطور التاريخي لهذا المفهوم بل كان يسعى إلى الكشف عن العلاقة التي تجمع الإستشراق بمفاهيم غربية أخرى كالسلطة والمعرفة والإمبريالية والإستعمار حيث يقول *إدوارد سعيد*:" نحاول أن ندرك ما يتسم به خطاب الإستشراق من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج والروابط الوثيقة إلى أبعد حد بينه وبين المؤسسات السياسية والإقتصادية الإجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الإستمرار"[2]، لأن الإستشراق كان دوما يوظف على أنه خطاب في المعرفة من أجل تحقيق سلطة على موضوع دراستهم، فمن خلال هذا فإن الغرب لا يتعامل مع الشرق إلا كموضوع تم تجريده من خصائصه؛أي لم يتم النظر إليه على أنه ذات تتمتع بالكيان الوجودي الذي يتميز به الغرب بل تم تحويله إلى أداة تمكن الغربي من التعرف على ماهيته وهويته لذا "يقترب الإستشراق مما يسميه *دنيس هاي** فكرة أوروبا ويعني بها الفكرة الجماعية التي تحدد هويتنا نحن الأوروبيين وتفرق بينها وبين جميع الآخرين غير الأوروبيين "[3].

إن فكرة الهوية كانت هي الموجه الأساسي لخطاب الإستشراق؛ فتشويه صورة الشرق كان يقابلها في الطرف الآخر صورة أفضل للغرب، يرسمها المستشرقون دوما في إطار ثنائيتين الشر والخير، المتحضر والمتخلف الأبيض والأسود، العقل والوجدان، فكان الغرب دوما هو الخير والمتحضر والعقل والأبيض و"بوصفه يكمل الغرب حيثيات النقص الموجودة في الأنا الغربية،وتحميل الشرق كل التوجسات الموجودة لدى الغربيين، بغية إسدال الستار على النقص الذي يشعر فيه الغرب حول بعض الجوانب "[4] وهذا الأمر يدفعه ويعطيه كل المصداقية من اجل الإعتداء على الآخر والسيطرة عليه وبهذا أصبحت هوية الشرق تكتسب "لا نتيجة لجهود أبنائه بل نتيجة

---

[1]- يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2010، ص ص 63 -64.

[2] – إدواردسعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص50.

* دنيس هايّ: مؤرخ انجليزي كتب في عام 1968 في مقدم الطبعة الثانية لمؤلف صدر له أصلا في العام 1957 حيث كان يقصد إعادة تشكيل تاريخ الأفكار في أوروبا حيث قالّ " يبدو أن عددا من الأساطير الجديدة هو في طور الإعداد في الكتب التي صدرت مؤخرا حول ما يسمى ب الفكرة الأوروبية وفي نية أصحاب هذه الكتب الارتقاء بالوحدة الأوروبية وتشجيعها، وهو ما يقبلون عليه متوسلين تعميمات ضخمة بأن الماضي، وفي رأي بعض من هؤلاء المؤلفين، فإن الأبحاث من هذا النوع، تشكل حصريا سياق المشكلات المعاصرة". جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، دار الفرابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 80.

[3] – مجدي الجزيري، **الغرب والإسلام بين إدوارد سعيد وبد الوهاب المسيري**، أوراق فلسفية، عبد الوهاب المسيري، العدد 19، 2008، ص 282.

[4]- محمد هاشم البطاط، **البعد السياسي للأستشراق في فكر إدوارد سعيد**، دار دجلة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2016، ص 62.

لسلسلة كاملة من المجهودات القائمة على العلم والمعرفة والتي بذلها الغرب لتحديد صورة الشرق "[1]؛ وبهذا فإن الغرب لم يحدد من خلال الإستشراق هويته فحسب بل صنع هوية الآخر الشرقي وإعتبرها حقيقة مطلقة، حيث لم تتغير هذه النظرة إلى الشرق إلى يومنا هذا، وبالتالي فإن "الشرق الذي يراه ليس الشرق بصورته الحقيقية بل بصورته التي رسمها له الإستشراق "[2].

يدعو *إدوارد سعيد* إلى مساءلة الحداثة الغربية التي أعادت النظر في الكثير من المسائل المتعلقة بالإنسان، غير أن الإستشراق لم يكن من إهتماماتها بل كان الجانب المنسي لأن رغم إهتمامها بالهوية وتأكيدها على الذات ومركزيتها في الوجود، ألغت الآخر الشرقي، فعندما نقول أن الإستشراق هو الجانب المنسي من الحداثة فإننا نقصد من ذلك الآخر أي أن الآخر كان هو الطرف المنسي من الحداثة وهو ما يؤكده *فتحي المسكيني*(1961م) بقوله:" الإستشراق هو البعد المنسي من ماهية الحداثة، أي أن أزمة براديغم الذات في أفق الفلسفة الغربية المعاصرة، وإن ذاك ما كشف عنه إ. سعيد "[3]، وبهذا فإن الإستشراق في نظر *إدوارد سعيد* يمكن إعتباره بمثابة المرض الذي سيطر وتمكن من الجسد، فالمعرفة الغربية للشرق معرفة بعيدة عن الواقع ولا تمد له بصلة فهي عبارة عن مجموعة من النصوص التي ينبغي إعادة النظر فيها ليس من أجل معرفة أفضل للشرق بل من أجل تصحيح الرؤية الغربية له وأيضا من أجل نقد المركزية الغربية التي تفرض نفسها على شعوب العالم.

إن الدراسات الإستشراقية في نظر *إدوارد سعيد* بعيدة كل البعد عن الموضوعية لأنها تحمل قدر كبير من الذاتية، ذلك لأن كل المعارف التي كونها الغرب عن الشرق لم تكن تخدم الشرق بل كانت تخدم مصالح الغرب بالدرجة الأولى، "لذا فإن أي تقرير عن الشرق هو إقصاء للشرق الحقيقي، لأنه مجرد إستجابة للنظام الثقافي واللغوي للمؤلف أو المفسر، أي أن الإستشراق إستجابة للثقافة الغربية في جوهره أكثر مما هو استجابة لموضوعه "[4]، وهو السبب الذي دفع *بإدوارد سعيد* إلى ربط الخطاب الإستشراقي بالمرجعيات التي إستند عليها المستشرقون في كتاباتهم وفي بناء تصورهم حول الشرق، حيث كان هذا التصور ثلاثي الأبعاد، تمثلت أبعاده في المستشرق والشرق والمستهلك الغربي للإستشراق، فالعلاقة التي تجمع بين هذه الأبعاد الثلاثة علاقة جد خطيرة، فالمستشرق هو الذي يقوم بدراسة الشرق كموضوع؛ وبالتالي فإنه يتحكم في موضوع المعرفة ويوجهه إلى المستهلك ومن ثم

---

[1]- إدواردسعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص 97.

[2]- المرجع نفسه، ص 186.

[3]- فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص131.

[4] – منير بلهادي، **إدوارد سعيد: الإستشراق في الخطاب الإستراتيجي العربي**، ص 589.

تصبح له سلطة على الموضوع وعلى المتلقي، وعليه فإن المستشرق يتحكم في عملية الفهم من خلال النصوص التي يلقي بها المؤلف إلى قرائه.

إن الهدف من كتاب الإستشراق *لإدوارد سعيد* هو فضح الوعي الغربي لأنه وعي قائم على الإستلاب والإقصاء والتهميش والإستشراق يتعامل مع موضوعه من منطلق إمبريالي، فالسيد لا يكون سيد إلا بوجود العبد، والذات لا تكون ذات إلا بوجود موضوع تمارس عليه سلطتها وهكذا هو حال الشرق في الدراسات الاستشراقية، وهو ما نلمسه عند *كرومر* *Cromer* (1841- 1917م) *وبلفور*(1848- 1930م)حيث نظرا إلى الشرق على أنه "شيء يحكمه الإنسان (كما في المحكمة)، شيء يدرسه الإنسان ويصوره (كما في المنهج الدراسي)، شيء ينظمه الإنسان (كما في المدرسة أو السجن)، شيء توضيحي (كما في كتب عن علم الحيوان) "[1]؛ ومن خلال هذا يمكن القول أن الغرب كان دوما يتعامل مع الشرق على أنه موضوع تتخذ معالجته أشكال متعددة.

الغرب من خلال دراسته للشرق عمد إلى تمثيله وتصويره وفق ما يلائم رغبته، فكان بذلك الشرق صناعة أوروبية محضة، صناعة أنتجت الآخر المختلف، فهو إختراع ضروري من أجل التأكيد على الذات، فيصبح هذا الآخر "لا يعدو أن يكون عندها تمثيلا له بوصفه موضوعا تنشئه بنفسها، ضمن تجربة تاريخية خاصة بها ومن ثم هي تستعمله لتعريف نفسها بوصفه ما ليس هي، فينحط عندئذ من كائن فعلي إلى صورة "[2].

فمن خلال ما تقدم يمكن إعتبار الإستشراق بمثابة الأساس الذي إستند عليه الغرب في إثبات ذاته وتشكيل هويته، لكن هذا الإثبات والتشكل فرض عليه إقصاء الآخر وإستبعاده من الساحة العلمية والفكرية فعلى إنقاض الآخر كوّن الغرب نفسه، وبالإعتماد عليه حقق مركزيته في العالم حيث جعل من نفسه مرجعية لا بد أن تعمل بها كل الشعوب فهو النموذج الذي ينبغي أن يسير على خطاه العالم.

2/ الإستعمار:

الإستعمار من بين المفاهيم التي نالت إهتمام المفكرين في مجال الفلسفة والأنثروبولوجيا وكذلك في مجال الأدب وعلاقاته بالدراسات المابعد الكولونيالية، لأنه إرتبط بمسألة تحديد هوية الغرب، فلا يمكن الغوص في الحديث عن الإستعمار في الفكر الفلسفي المعاصر إلا بتحديد دلالته، فلقد "أستعمل مصطلح Colonialism أولا في الإنجليزية في عام 1853 بمعنى حيادي، ولم يتم إدخاله إلى اللغة الفرنسية إلا في بداية

[1] –بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 89.

[2]– فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 126.

القرن العشرين، وقد تم إحياؤه في الجو المناهض للكولونيالية بعد الحرب العالمية الثانية كمصطلح تحقيري من أجل النظام الكولونيالي والسياسات الإقتصادية والسياسية والإجتماعية التي فرضتها "[1]، لكن بالعودة إلى اللغة العربية نجد أن الإستعمار يعني "طلب التعمير والسعي لتحقيق العمران"[2]، الا أن المعنى الإصطلاحي يحمل دلالة مختلفة عن المعنى اللغوي لأن الإستعمار في الإصطلاح "تعبير أطلق على إستيلاء شعب بالقوة العسكرية على شعب آخر، لنهب ثرواته، وإستغلال أرضه، وتسخير طاقات أفراده لمصالح المستعمرين ويرافق ذلك إتخاذ مخططات تحويل هذا الشعب عن دينه، ومفاهيمه، ومبادئه، وأخلاقه، وسلوكه الفردي والإجتماعي إلى ما عليه دولة الشعب الغالب المستعمر، من مبادئ ونظم وعادات"[3].

ويذهب *فليب كورتن* *Flip Courten* إلى أن كلمة الإستعمار تشير "إلى أي شكل من أشكال السيطرة التي يمارسها مجتمع على آخر، ويشير المعنى الأصلي لكلمة مستعمرة إلى حصول حركة هجرة نحو الخارج من المدينة الأم أو العاصمة بهدف الاستقرار في مكان جديد "[4]، ويعرف *فرانز فانون** *Franz Fanon* الإستعمار بأنه "ممارسة لا إنسانية تهدف إلى تجريد المستضعفين من إنسانيتهم، وإحالتهم إلى حالة الإغتراب عن كينونتهم الحقيقية "[5] وهذا ما يجعل الاستعمار ممارسة تتجاوز كل القيم الإنسانية التي تحفظ حق الشعوب وتعتدي على حقوقهم بإسم القوة.

إن الإستعمار ليس ظاهرة حديثة العهد بل لها جذور تعود إلى الحضارات القديمة، وقد تجلى بشكل قريب من الإستعمار الحديث في الحضارة الرومانية والفارسية التي إنهارت بعد ظهور الإسلام الذي أخذ في الإنتشار بفعل الفتوحات الإسلامية مؤسسا في ذلك دولة إسلامية فائقة القوة لكنها لم تستمر بنفس القوة

---

[1] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2018، ص 73.

[2]– عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير – الإستشراق – الإستعمار دراسة تحليلية وتوجيهية**، دار القلم، دمشق، ط8، 2000، ص 54.

[3]– المرجع نفسه، ص 54.

[4]– فيليب كورتن، **العالم والغرب: التحدي الأوروبي والاستجابة فيما وراء البحار في عصر الإمبراطوريات**، ترجمة: رضوان السيد، مكتبة العبيكان، المملكة المتحدة، ط 1، 2007، ص 7.

*فرانز فانون: طبيب نفسي وفيلسوف إجتماعي أسود ولد في فور دوفرانس بجزر المارتينيك عام 1925م، وخدم في جيش فرنسا الحرة خلال الحرب العالمية الثانية، محاربا للنازيين، ثم التحق بالمدرسة الطبية في ليون، وعمل كطبيب عسكري فرنسي في الجزائر إبان فترة الثورة الجزائرية، ثم إنتقل للعمل كرئيس للقسم النفسي في مستشفى (بليدا- جوانفيل) وعمل سرا مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، ثم علنا بعد إستقالته من عمله في المستشفى، حتى توفي ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين عام 1961م.(فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015.)

[5] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018، ص 33.

وظهرت عليها ملامح الإنهيار والإنحطاط بسبب "إبتعادها عن تطبيق أحكام الإسلام، ودخول الإختلافات الفكرية المذهبية الإعتقادية في كتل كبرى من المنتمين إليه، ودخول التنازع على السلطة ومطامع حياة الدنيا في صفوف ذوي السلطان والمال"[1]، فهذه الأسباب مهدت أو دفعت بالصلبيين إلى التفكير والعمل على إستعمار البلاد الإسلامية وإسترجاع الأرض المقدسة في بلاد الشام.

كما ساهمت أيضا الكشوفات الجغرافية في تفعيل الحركات الإستعمارية من أجل تلبية الرغبة الإمبريالية للدول الغربية في بسط نفوذها على أكبر عدد ممكن من دول العالم والحصول على أكبر قدر من الثروات والإمتيازات الإقتصادية والتجارية مع نشر الديانة المسيحية التي كانت تعمل دوما على تفعيل الإستعمار وتعبئته ضد الدول الإسلامية خاصة؛ ودول الشرق عامة حيث عمد البابوات إلى إصدار "مراسيم متلاحقة تخول ملوك البرتغال وإسبانيا الحق في ملكية كل إقليم جديد، وكل بحر جديد يتم إكتشافه في الحاضر والمستقبل "[2].

لقد كانت الرحلة التي قام بها *فاسكوداجاما*(1469-1524م) في أواخر القرن الخامس عشر إلى الهند أين تمكن من جمع معلومات فتحت الطريق أمام البرتغاليين للسيطرة على البحار الشرقية التي كانت خاضعة للمسلمين ثم "رأى البرتغاليون مصلحتهم في القضاء على المسلمين في هذه البحار التي يسيطرون عليها، فقاموا بحملات تصادم إنتهت بسيطرتهم على هذه البحار "[3]. وفي منتصف القرن السادس عشر تمكن البرتغاليون من فرض سيطرتهم على العديد من المناطق الإفريقية والآسيوية، وفي أواخر هذا القرن إكتشف *كريستوف كولمبس* *Christophe Colomb*(1451- 1506) أمريكا فتسارعت الدول الأوروبية إلى إستعمارها كإسبانيا وبريطانيا.

وفي القرن السادس عشر أخذت النظرة الإستعمارية تزداد نحو الدول الشرقية وحوض البحر الأبيض المتوسط من اجل السيطرة عليها وإستنزاف ثرواتها، فكانت فرنسا تعد متأخرة في حملاتها على دول العالم الثالث حيث بدأ الغزو الفرنسي للجزائر بالحصار الذي كان سنة1827م "وتذرعت فرنسا بعدة أعذار وكان العامل الديني المعادي للإسلام والمسلمين أثره القوي في هذا الإحتلال، فقد كانت رغبة الفرنسيين قوية في تنصير الجزائريين الذين كانوا ألذ أعداء المسحيين "[4]، ومن ثم توالت الحملات الإستعمارية على دول العربية الإسلامية إلى غاية القرن التاسع عشر.

---

[1]- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير – الإستشراق – الإستعمار دراسة تحليلية وتوجيهية**، ص 128.
[2]- المرجع نفسه، ص 170.
[3]- المرجع نفسه، ص 170.
[4]-المرجع نفسه، ص 174.

إن المتتبع لتاريخ الإستعمار يجد أن هناك الكثير من الأسباب الخفية التي كانت توجهه وتؤطره وأولها السبب الديني والتبشير بالمسيحية وفرض الهيمنة الإقتصادية والسياسية على دول العالم الثالث، الذي كان يعتبره الغرب بعيدا عن الحضارة وبالتالي "فالآخر هنا يقدم بإعتباره ماديا جسمانيا، وغير مروض، وتحكمه الغريزة، ومن ثم يكون قابل للسيطرة ومتاحا للإستخدام والتدجين، والتعداد والتصنيف، أو الإمتلاك"[1]؛وفي هذا الشأن نجد *عبد الله العروي*يميز بين مرحلتين من الإستعمار في كل مرحلة منهما كانت له غايات مختلفة حيث عرف الإستعمار تحولا في أهدافه من الرغبة في الإستيلاء على الأراضي من أجل التوسع إلى الرغبة في التوسع الإقتصادي حيث يقول في مقال نشره بعنوان "مؤرخو المغرب" :" تُمثل سنة 1830م بداية عهد جديد في التاريخ العالمي: بداية إستعمار من نوع جديد لا علاقة له بإستيلاء الإنجليز على الهند. هذا النوع [عتيق من الإستعمار] أما النوع الجديد المبني على إقتصاد عصري وعلى سياسة جديدة، فيبتدئ سنة *1830*م في الجزائر"[2]، أي أن الإستعمار كانت له أطماع إقتصادية براغماتية منذ إحتلال فرنسا للجزائر أين سعت فرنسا إلى إستنزاف الثروات الجزائرية.

إن الإستشراق قد ساهم في نجاح الحملات الإستعمارية وذلك من خلال الدراسات التي قام بها المستشرقون حول الآخر الشرقي من حيث الموقع والعادات والتقاليد واللغة والدين وطبيعة المجتمع وتركيبته، ويعد نابليون أول من دع إلى ضرورة الإعتماد على الدراسات الإستشراقية حيث " أعطى تعليمات محددة لكيبلر* بعد مغادرته مصر أن يدير البلاد عبر المستشرقين ورجال الدين الإسلامي الذين بإمكانهم التغلب على المصاعب "[3] وذلك من أجل تحقيق معرفة واسعة حول الشرق وهذه المعرفة تُمكن من السيطرة عليه، فعندما تعرف المستعمر يمكنك إخضاعه لسلطتك فالإستشراق تزامن في ظهوره مع الإستعمار، لإن الدول الأوروبية كانت لها مستعمرات جعلتها "في حاجة إلى جهود الإستشراق حتى تتمكن من إستغلال أفضل لمستعمراتها، فكان الإستشراق وسيلة

---

[1] – هيلين جيلبرت، جوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة**، ترجمة: سامح فكري، وزارة الثقافة مهرجان القاهرة الدولي المسرح التجريبي، القاهرة، د. ت، ص 286.

[2] – يحي بن الوليد، **الوعي المحلق ادوارد سعيد وحال العرب**، ص 29.

*كيبلر: Kepler (1571 – 1630)، هو رياضياتي، فلكي، ومنجم ألماني. وكان شخصية بارزة في الثورة العلمية بالقرن السابع عشر، وأشتهر لقانونه الخاص بحركة الكواكب، والذي اعتمد على أعماله الفلك الجديد، Harmonices Mundi، و Epitome of Copernican Astronomy. هذه الأعمال أيضاً ساعدت على وضع واحدة من نظريات إسحاق نيوتن، قانون الجذب العام.

https://www.marefa.org/%D9%8A%D9%88%D9%87%D8%A7%D9%86%D8%B3_%D9%83%D9%BE%D9%84%D8%B1

[3] – بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 86.

الإستعمار الغربي للهيمنة على العالم العربي"[1]، فالإستشراق كان خادما مطيعا للإستعمار وكان له الفضل في تحقيق الهيمنة على دول الشرق من خلال الحدود الجغرافية والسياسية والحضارية والثقافية التي رسمها بين الغرب والشرق.

يعد الإستعمار من بين العوامل التي يمكن الإعتماد عليها في تحديد هوية الغرب،له دور كبير في تأسيس نظرة الآخر الشرقي إلى الأنا الغربية الأوروبية والأمريكية، الصورة التي كونها الشرقي عن الغرب تعبر بشكل واضح عن هوية هذا الأخير، وهو ما جعل العديد من المفكرين العرب يهتمون بدراسة الإستعمار لأنه مرآة عاكسة للهوية الأوروبية وتعبيرا صادقا وفاضحا للصورة الحقيقة للغرب الذي يدعي الإنسانية ويجعلها ضمن أولوياته، وعليه فإن المستعمرات الأوروبية كان لها الفضل في تحديد الهوية الأوروبية وهو ما يؤكده *هانسن* *Hansen*(1892- 1938م) عندما قال بأن هناك "عمل نظامي قصير جدا أجري على التساؤل عن الهوية الأوروبية في السياق الإستعماري وقد نظر إلى هذه العلاقة كالمعتاد في سياق تأثيرات أوروبا على المستعمرات "[2].

إن الإستعمار لا يقتصر على الجانب العسكري فحسب بل هو إستعمار هوياتي بالدرجة الأولى والعلاقة بين أوروبا ومستعمراتها هي علاقة صراع حضاري وثقافي يختفي خلف الصراع العسكري لأن "الإستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من الدوائر السياسية، ويتجاوز مجرد الإحتفال بالإستقلال، تعمل أثار الإستعمار على تشكيل كل من اللغة والتعليم، والدين، والحساسية الفنية، بل وتشكيل الثقافة الشعبية على نحو متنام "[3]، وعليه فإن الغرب يسعى إلى تحويل الشرق إلى صورة طبق الأصل له، بهدف ان يصبح الشرق شبيها بالغرب وتابع له.

كما أكد كرومر من خلال دراساته الاستشراقية ان الإمبراطورية البريطانية كان لها تاثيرا كبيراأثناء تواجدها في الشرق كونها سعت الى إعادة برمجة الشرق وفق ما يتناسب مع رغباتها مما جعل وجودها له أبعاد تاريخية وإجتماعية وكذلك سياسية أنعكست بالإيجاب على سكان الشرق لأنها كانت حاملة للفكر العملي

---

[1] – أحمد الشيخ، **من نقد الإستشراق إلى نقد الإستغراب المثقفون العرب والغرب**، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط 1، 2000، ص 253.

[2] – جيرمندر ك. بامبرا، **إعادة التفكير في الحداثة – نزعة ما بعد الإستعمار والخيال السوسيولوجي**، ترجمة: إبتسام السيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، د. م، ص 37.

[3] – هيلين جيلبرت، جوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة**، ص 3.

وللمعرفة المستنيرة التي كان يفتقد لها الشرق، وبهذا فإن كرومر يحاول بذلك تبرير الإستعمار البريطاني وتواجده في الشرق وإضفاء المشروعية على كل أفعاله داخل الشرق[1].

إن *إدوارد سعيد* كان من بين أبرز المهتمين بالشأن الإستعماري إلى جانب فرانز فانون وآخرين فتجربة إدوارد سعيد تعد"إحدى أغزر التجارب الإنسانية، فشعور الإقتلاع من موطنه لازمه في كتاباته، فهو يذكر بإستمرار أنه شرقي وأنه عاش المنفى والإقتلاع من الوطن بسبب الإستعمار"[2]، لذا دع *إدوارد سعيد* إلى ضرورة التعامل مع الإستعمار من خلاله النظر إليه على أنه خطاب وذلك حتى يسهل علينا دراسته دراسة نقدية والكشف عن مضامينه.

إدوارد سعيد من بين مؤسسي نظرية النقد الكولونيالي، فهي تمثل "مجال من مجالات البحث موضوعه تحليل الخطاب الثقافي الغربي الذي أنتج من داخل المنظومة العقائدية الإستعمارية فمع نجاح حركات المقاومة ضد الإستعمار الأوروبي برز إلى الوجود خطاب مختلف معارض للخطاب الكولونيالي "[3] أنه الخطاب المابعد كولونيالي إهتم بدراسة وضع الإنسان المستعمر في زمن الإستعمار وكشفت الغطاء عن الوجه الحقيقي للمستعمر، كما أعاد النظر في الهوية الغربية التي تشكلت مع الحملات الإستعمارية.

إنطلق *إدوارد سعيد* في دراسته للإستعمار من نقد التنوير الأوروبي وعصر الحداثة حيث إعتبر أنهما كانا خلف النظرة التي شكلها الغرب عن الآخر، ذلك لأن الفلسفة الحديثة في معظمها تدور حول الذات وتمجدها،وإستعانت بالعلم والعلوم الطبيعية في التأكيد على هذه الذات وإعتبرت الإستعمار سبيل إلى إبقاء هذه الذات في المقدمة فكان بذلك "الآخر كما تجلى في الخطاب الكولونيالي هو مجرد ماهية مبتدعة، خضع للنظرة الدونية بوصفه كائنا عاجزا، ومتوحشا، وقد إستندت هذه التصورات إلى ما حققته العلوم البيولوجية والطبيعية من إنجازات في مجال تطور الأنواع الطبيعية لتمنح لها شرعية علمية "[4]، فتوجهوا نحو إستعمار العالم الثالث تحت شعار تعمير هذا العالم ونشر الحضارة به وقيادة شعوبه البربرية التي لا تعرف النظام،لأن "في النصف الثاني من القرن

---

[1]- Edward W.Said, Orientalism, Vintage Books A Division, New York, 1979, p213.

[2]- لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص ص 22 -23.

[3]- المرجع نفسه، ص 27.

[4] - المرجع نفسه، ص 28.

العشرين، جنح الغربيون إلى القول أنهم حملوا التقدم والحداثة، والنظام، والإستقرار إلى الشعوب الأخرى ... ويتعين عليهم بلا شك البقاء أوفياء إزاء مسؤولياتهم كحاملين للحضارة "[1].

وبالتالي فان العجز الذي يعاني منه دول العالم الثالث يقود الغرب إلى العمل بمقولة *كارل ماركس* الذي قال: "إنهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم يجب تمثيلهم "[2]؛وبهذا ألغوا جميع المقومات التي تتميز بها دول العالم الثالث وسلبوا منه حقوقه وأولها الإعتراف بكيانه كمجموعة من الدول يسكنها مجموعة من الأشخاص لهم الحق في تقرير مصيرهم وهذاهوالهدفالقائمخلفالإسعماروهومايؤكده*ألنغريش* *Alan Grish** عندماقال:" عديدونهمأولئكالذينكانوايعتقدونبإخلاصأنأوروباوحدهاكانتتحملمشعلالحضارة،عبارةأستخدمتلتغطيةالعديدمنالمغامرا توتبريرالكثيرمنالجرائم"[3]، وبهذا فإن الغرب لجأ إلى حيلة نشر الحضارة والقيم الإنسانية من أجل تبرير أعماله اللاإنسانية لأن "إستعمار الشعوب غير الأوروبية كانت غايتها الأساسية صياغة وتشكيل نظام قانوني دولي إمبريالي أو تسلطي، وتطويعه بصورة تجعله أكثر صلاحية لوضع حد للقلق والخوف الذي يبعثه (الآخر) لدى الدول والشعوب الأوروبية "[4].

إن عصر الحداثة شهد ما يعرف بالنزعة الإنسانكأهم سمة إلى جانب العقل تميز المجتمع الغربي الحديث إلا أنها لم تكن منصفة، فبالرغم من أنها تحمل بذور الدفاع عن الإنسان بإعتباره ذات حرة ومريدة لها الحق في تقرير مصيرها إلا أنها في الواقع لم تمثل الإنسان كجنس، بل تعاملت مع الإنسان كنوع لأنها إهتمت بالنوع الأوروبي ولم تتجاوز فكرة العرق واللون والمركزية الأوروبية، فالذات الديكارتية التي تغنت بها الفلسفة الأوروبية كان الغرض منها نفي الآخر المقابل لها لأن هذا الآخر "هو من يرى ما أرى، وذلك أن العالم لم يوجد إلا لي، كذات،

---

[1]- فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2018، ص 247.

[2] – إدواردسعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص 82.

* ألن غريش: شغل منصب رئيس تحرير نشرة لوموند ديبلوماتيك الشهرية حتى عام 2005، ثم منصب نائب المدير منذ عام 2008، عضو في هيئة تحرير مجلة مغرب _مشرق الفرنسية والأمين العام لجمعية الصحافيين الفرنسيين المتخصصين بالمغرب العربي والشرق الأوسط من مؤلفاته فلسطين 47: التقسيم المجهض، الخليج: مفتاح حرب معلنة، 100 بمفتاح للشرق الأوسط، الإسلام في أسئلة، إسرائيل، فلسطين، حقائق حول النزاع. (الان غريش، علام يطلق اسم فلسطين؟، ترجمة داليا سعودي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2012.)

[3] –فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 203.

[4]- محمد خليل الموسى، **الآخر والحرب على الإرهاب نحو نموذج تفسيري للنظام القانوني الدولي المعاصر**، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2009، ص 28.

وينبغي أن أكون من خلال ذلك محورا للعالم "[1]، فكل نفي يتضن إثبات، فنفي الآخر يؤدي إلى تأكيد الذات الغربية، وهذا التأكيد على الذات يمثل لب النزعة الإنسانية الغربية، لذا نجد *إدوارد سعيد* يرفض النزعة الإنسانية الأوروبية ويدعو إلى ضرورة تخليصها من المركزية الأوروبية، وهو ما دع إليه من قبل " الناقد الألماني *إريك أورباخ*، صاحب كتاب المحاكاة، والفيلسوف والناقد الألماني *تيودور أدورنو**، مضفيا مفاهيم التنوير المتعلقة بالإنسان وحقوقه السياسية على العالم غير الغربي"[2].

كما تأثر أيضا *إدوارد سعيد* بموقف فانون من النزعة الإنسانية الغربية التي كانت خلف الإستعمار الأوروبي للعالم الثالث حيث دع*فانون* في كتابه معذبو الأرض إلى ضرورة تخليص الإنسانية الغربية من نرجسيتها الذاتية الإستعمارية التي تعطي الحق للإنسان الغربي في التسيد على بقية الشعوب الأخرى، لكن بالرغم من نقد *إدوارد سعيد* للنزعة الإنسانية، فإنه لا يرفضها بل يرفض النزعة الإنسانية الغربية الضيقة التي لا تهتم إلا بالإنسان الأوروبي وكانت متواطئة مع الإستعمار الغربي في حين نجده يعتبر هذه النزعة في جوهرها تحمل قيم ومعاني وأفكار سامية كان لها دور فعال في تشكل الوعي التحرري لدى شعوب العالم الثالث لمقاومة الإحتلال العسكري والنهوض في وجه الظلم والإستبداد لأن "المطلوب هو إرادة يتم إعادة توجيهها وإعادة تركيزها على تحقيق الإنتصار على الاحتلال العسكري والتشريد على أساس قومي وديني"[3].

يرى *إدوارد سعيد* أن الإستعمار تقوده جملة من المبادئ والقيم الإنسانية، لأنه كان يتم تحت شعارات هي في الحقيقة مزيفة إستعملت من أجل تضليل الناس عن الهدف الحقيقي فهم "لا يتحدثون أبدا عن الهدم والتدمير، ولكنهم يتحدثون في الحقيقة عن إهداء التنوير والحضارة والسلام والتقدم للناس"[4]، وهذا كله من أجل تبرير أعمالهم والإنتهاكات التي يقومون بها في حق الإنسانية، ففي هذه الحالة لا بد من مساءلة الغرب عن كل ما إرتكبه من جرائم في حق الدول المستعمرة، فكيف يمكن له أن ينظر للإنسانية في الوقت الذي يقوم فيه

---

[1] – عمر بوجليدة، **فكر الهجنة والوعي بالآخر السرديات العنصرية والمثقف المقاوم،** كتاب جماعي، مجموعة من الأكاديميين العرب، إدوارد سعيد الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافدالثقافية –ناشرون، الجزائر، بيروت، ط 1، 2013، ص67.

*أدورنو ثيودور Théodore Adorno: 1903 _1969الفيلسوف الألماني، عالم الإجتماع وعالم الموسيقى الذي كان أكثر أعضاء مدرسة فرانكفورت ذكاء وتنوعا درس الفلسفة والموسيقى وعلم الإجتماع في فرانكفورت كما درس الموسيقى في فيينا على يد ألبان برج أضطر إلى الهجرة الى أكسفورد ومن بعدها بأربع سنوات إلى نيويورك، (جورج طرابيشي، معجم الفلسفة، ص 41).

[2]– فخري صالح، **إدوارد سعيد الناقد الإنساني،** مجلة الكرمل، العدد ،85،2005، ص 211.

[3] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة،** دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004، ص49.

[4]- مجدي عز الدين حسن، **نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد،** مجلة الإستغراب، ما بعد الإستعمار حيث تستعاد الهيمنة بوسائط أخرى، العدد 12، دورية المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، صيف 2018، ص 253.

بإنتهاكها؟ كيف يدافع عن حقوق الإنسان الغربي ويغض النظر عن حقوق الآخر غير الغربي؟ فهذه التساؤلات تمثل إنشغالات *إدوارد سعيد* بالكولونيالية.

إن الإستعمار في نظر *إدوارد سعيد* هو تعبير عن شكل من أشكال القوة التي تقود إلى السلطة، لكن هذا النوع من القوة يعبر في جانب من جوانبها عن النرجسية الأوروبية الهادفة إلى السيطرة على العالم، فلا يوجد شعب أرقى وأنقى من الشعب الأوروبي وبالتالي فإن هذا الشعب هو الأحق بقيادة العالم أنه أسمى عرق وبالتالي يجب أن يستعبد الأعراق الأخرى ويجعلها تحت سيطرته، فالإستعمار هو الشكل الظاهر من الإمبريالي أي أنه يعبر عن نوع من أنواع الإمبريالية يتجلى في إحتلال مناطق العالم بالقوة العسكرية وفعل كل ما هو غير أخلاقي وإنساني من أجل المحافظة على نفوذه.

3 / الإمبريالية

الإمبريالية من بين المفاهيم التي كانت حاضرة مع الإنسان منذ القديم، فالرغبة في السلطة والتسلط ليس بأمر حديث النشأة، فالإنسان بطبعه ينزع إلى إخضاع الآخر إلى سلطته والتحكم فيه، إنها الحاجة إلى الآخر من أجل إثبات الوجود، فالإمبريالية هي الشكل الواسع من حب الإمتلاك والتملك، أخذت أشكال مختلفة عبر التاريخ منها ما هو إقتصادي وإجتماعي سياسي وثقافي وإستعماري، ولذا يجدر بنا قبل التطرق إلى موقف *إدوارد سعيد* وتوضيح علاقة الإمبريالية بمسألة الهوية لابد لنا من ضبط المصطلح وتحديد دلالته.

مصطلح الإمبريالية يحمل معاني متعددة ومن أجل الوقوف عليها لا بد من تحديد دلالتها في اللغة الأجنبية، حيث نجد أن "كلمة Imperialism بدورها، قد أستخدمت بشكل واسع بمعنى مسيطر أو متعال مقر السلطة المطلقة، أو مجرد مرادف ل Magnificent [فخم]. أما كلمة Imperialism، بالمقابل، فلم تصبح دارجة في اللغة الانكليزية إلا في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر"[1]، ومع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح الإمبريالية أستخدم في اللغة الإنجليزية بمعنيين "شكلت في الأصل وصفا لنظام سياسي للغزو الفعلي والإحتلال، لكنها صارت بشكل متزايد منذ بداية القرن العشرين تستعمل بمعناها الماركسي لنظام عام من الهيمنة الإقتصادية، مع كون الهيمنة السياسية المباشرة ملحقا ممكنا لكنه ليس ضروريا "[2].

إن الغاية التي ترمي إليها الامبريالية لا تخرج عن أطر المنفعة السياسية والاقتصادية، والتنقيب في تاريخانية المفهوم يعود بنا إلى الحقبة الرومانية أين ظهرت الإمبراطورية الرومانية التي سعت إلى توسيع مجال حكمها وبسط

[1] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 73.

[2]– المرجع نفسه، ص 73.

نفوذها على أكبر عدد ممكن من مناطق العالم، أما قبل سنة 1880 فقد إقترن المفهوم بعملية التوسع الأوروبي الخيرية التي جسدها الإستعمار البريطاني في أبهى صورة لها لأنها كانت تسعى إلى زيادة عدد مستعمراتها دون إمتلاكها وهو ما أصبح يطلق عليه فيما بعد الإستعمار غير المباشر، ومع منتصف القرن التاسع عشر أصبحت تطلق على حكومة نابليون الثالث الذي لقب نفسه بالإمبراطور، وفي سنة 1870م أستخدم المصطلح للدلالة على النزاعات القائمة بين الأحزاب السياسية في بريطانيا، ومنذ ثمانينيات القرن التاسع عشر اخذت الإمبريالية تحمل دلالة أكثر عدوانية بين الدول الأوروبية بسبب تصادم مصالحها الإقتصادية والسياسية والثقافية التي كانت دول العالم الثالث ميدانا لها[1]

يعد مفهوم الإمبريالية من المفاهيم الشائعة خاصة في الفكر المعاصر، غير أن هناك من يخلط بينها وبين مفهوم الإستعمار ويجعلها مرادفة له، فهناك من "ينظر أحيانا إلى الإمبريالية بإعتبارها مصطلحا رديفا يتبادل المواقع مع الإستعمارية، برغم أنها غالبا ما كانت تستعمل للتركيز على الطبيعة الإقتصادية، والرأسمالية تحديدا للحكم الإستعماري "[2] لكن في الواقع الإمبريالية أكثر شمولية من الإستعمار، فالإستعمار مظهر من مظاهرها لكن ليس هو الإمبريالية بدليل إن الإستعمار إنتهى والإمبريالية لازالت قائمة إلى اليوم.

الإستعمار يمكن إعتباره الجانب التطبيقي للإمبريالية لأنها تجمع بين النظرية والممارسة، ويتجلى هذا الجانب التطبيقي الإستعماري في تلك المستوطنات التي تنشئها الدول الإستعمارية في دول المستعمرة بطريقة مباشرة ورسمية فيحين نجد أن الإمبريالية تكون مباشرة وغير مباشرة رسمية وغر رسمية كما "تميز الإمبريالية نفسها عن الإمبراطورية، إذ بينما يكون تأسيس الإمبراطوريات القائم على الإستعمار المباشر للمقاطعات قد إنتهى، تتريث الإمبريالية حيثما تكون أبدا، في نوع من المجال الثقافي العام إضافة إلى الممارسات السياسية والإيديولوجية والإقتصادية والإجتماعية المحددة "[3]، وهذا يجعل منها أكثر شمولا وإتساعا من الإستعمار، وتتخذ بذلك أشكالا متعددة تجعل منها ظاهرة غير قابلة للنفاذ، وبالتالي فإن " كفة الإمبريالية أثقل من الكولونيالية، الخطاب الإمبريالي

---

[1] – بيل اشكروفت وآخرون، **دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية**، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 205.

[2] – طوني بينيت، لورانس غرسبيرغ، ميغان موريس، **مفاتيح إصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص 68.

[3] – بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 125.

يبرز الإدعاء الراسخ والمتداول بأن مواطني الشعوب عليهم الخضوع وإن الإمبريالي يكاد يكون له الحق الميتافيزيقي في أن يفعل ذلك "[1].

يرى *إدوارد سعيد* أن الإمبريالية الغربية إتخذت أشكالا متعددة تجلت في الإستعمار وفي الأيديولوجيات وفي الإرهاب الذي يعد أخطر أشكال الإمبريالية في الوقت الراهن لأن الإرهاب هو القناع الذي وضعته الدول الإمبريالية من اجل تبرير تدخلاتها في العالم العربي والإسلامي،وهذه السياسة إعتمدتها الدول الإستعمارية مثل فرنسا وبريطانيا وهو ما يؤكده *إدوارد سعيد* في قوله "إن كل تاريخ الإرهاب يجد جذوره في السياسات التي أنتهجتها الإمبريالية، فقد إستخدم الفرنسيون كلمة الإرهاب لوصف كل شيء قام به الجزائريون لمقاومة الإحتلال الفرنسي ...كما إستخدم البريطانيون الفكرة ذاتها في كل من بورما وماليزيا، إن الإرهاب هو أي شيء يقف في وجه ما نرغب نحن في فعله "[2].

إن الإمبريالية مفهوم زئبقي لا يمكن القبض عليه في صيغة محددة وفي شكل معين وهو ما ذهب إليه *باومغارت*(1714- 1762م) عندما إعتبر الإمبريالية "مصطلح هجين متعدد الوجوه، يغطي مجالا واسعا من علاقات الهيمنة والتبعية التي يمكن توصيفها وفقا للإختلافات التاريخية والنظرية والتنظيمية"[3]؛ ذلك لأنها كما يقول *إدوارد سعيد* كانت "موضع الإتهام والشجب بإعتبارها أشد الإعتداءات ضد الإنسانية، وكانت تقتصر أحيانا على أوروبا الغربية، بينما في أحيان أخرى كانت توضع أوروبا الغربية والشرقية، بما في ذلك الكتلة السوفياتية، في سلة واحدة "[4]، غير أن الإمبريالية التي أخذت تتشكل منذ الدخول في العصر الما بعد كولونيالي هي إمبريالية ثقافية، تسعى الدول الغربية إلى فرض هيمنتها الثقافية على كافة شعوب العالم معتمدة في ذلك على الإعلام والتقنية، موظفة وسائل الإعلام والتقنية من أجل الدخول في مرحلة حرب جديدة وهي الحرب الثقافية التي تعد أكثر خطورة من الحروب العسكرية لأنها تستهدف الهوية التي تعد الثقافة أحد مكوناتها الأساسية.

إن الإمبريالية في جوهرها تعبيرا عن الرغبة الغربية في نشر الهوية الأوروبية وجعلها طاغية على كل الهويات الأخرى حتى أصبحت الإمبريالية سمة الهوية الغربية، أي أن الإمبريالية تعد من بين الآليات التي يمكن من خلالها إدراك حقيقة الغرب والتعرف عن ماهيته التي في حقيقتها إستبدادية؛ ذلك لأنها تعكس إرادة الغرب ورغبته

---

[1] – المرجع نفسه، ص ص 125 – 126.

[2] – إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة**، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ط1، 2006، ص 87.

[3]– روبرت يونغ، **مابعد الكولونيالية**، ص 73.

[4] – إدوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1994، ص 23.

في الإنتشار في العالم مما يجعل "الهيمنة ليست فقط مادية، أنها ليست مجرد سيطرة، بل هي في عمقها نمط من الهيمنة مأخوذة هنا بوصفها نمطا من الوعي بالآخر "[1].

يدعو *إدوارد سعيد* إلى ضرورة إتخاذ موقف نقدي تجاه الإمبريالية الغربية من أجل الكشف عن مضامينها وتحديد أبعادها ومساعيها، التي في الغالب تختفي خلف سياج من الشعارات الإنسانية وتجعل من هذه الشعارات مبررات لأفعالها، ذلك لأن الإمبريالية توجهها النزعة البراغماتية النفعية مما جعلها أمر ضروري لتحقيق المصالح الخاصة وهو ما يؤكده *كونراد*، فبالرغم من أنه ضد الإمبريالية إلاأنه إعتبرها أمر ضروري وملائم للإنسان وكانت الإمبريالية في نظره شيء لا يمكن مقاومته والتخلص منه، وهو فعلا ما نلمسه في قراءتنا للتاريخ البشري عادة ما ينظر إلى الإمبريالية على إنها فعل طبيعي لا تعني الإعتداء بقدر ما تعني أن الطبيعة تفرض هذا التفاوت الذي يتجلى في الإمبريالية لذا يقول *إدوارد سعيد* :" يتشكل لدى المرء أن التهجم الذي يصم الإمبريالية بالإعتداء على الإنسانية لا يعني عند النقاد الغربيين سيطرة شعب على شعب آخر، وإنما مجرد توزيع للأدوار في هذه العلاقة "[2].

إن الإمبريالية تتجسد في تلك النظرة الأحادية للعالم التي يتضح من خلالها وعي الغرب بهويته لا بهوية الآخر الذي يقاسمه العالم ذاته، أي أن الإمبريالية لا تأخذ في الحسبان إلا الغرب وتعتبره الكائن الوحيد الذي يستحق الوجود في هذا العالم لذا فهي تعمل دوما على جعله سيدا في هذا العالم؛ وتعتبره النموذج الذي يجب أن ينتشر في الوجود، فيكون بذلك كل فعل إمبريالي في جوهره فعل تؤطره الهوية الغربية التي تتجلى من خلاله ويعمل بدوره على إثباتها ودعم وجودها، من خلال فرض الهيمنة على الآخر، فغياب الآخر يؤدي إلى زوال الإمبريالية ويصبح من غير الممكن الحديث عن الهيمنة لأنها فعل يمارس على آخر يكون دليل على وجود الأنا؛ وبذلك تصبح "المعرفة بالإنسان بعامة وبالإنسان الآخر بخاصة هي إرادة سلطة وليست رغبة في الموضوعية، إن الهوية الأوروبية ليست تمثلا ذاتيا محضا بل هي متفوقة بنمط محدد من الهيمنة تجد تبريرها في دونية الآخر"[3].

يرى *إدوارد سعيد* أن الإمبريالية أصبحت ميزة غربية، فكل حديث عن الإمبريالية هو حديث عن الغرب ذلك لأن "التاريخ الغربي كان دوما تاريخا إمبرياليا أي خطيا وواحديا ومهيمنا، يلغي سلفا أن تكون ثمة إمكانية مستقلة أو مختلفة لكتابة تواريخ أخرى "[4]، وعليه يمكن القول أن تاريخ الغرب تاريخ إمبريالي قائم على

[1] – فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 132.

[2] – إدوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، ص 23.

[3]– فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 123.

[4] – المرجع نفسه، ص 145.

النفي والإثبات أي أنه ينفي وجود الآخر من أجل أن يثبت وجود ذاته أو وجوده، وبالتالي فإن هذا يعكس التعسفية في كتابة تاريخ الذات حيث يكون للآخر فيه مكانة هامشية بالرغم من أن التاريخ كُتب على أنقاضه.

إن فلسفة الإمبريالية هي فلسفة أحادية تلغي من إهتمامها البراغماتي الآخر، وتحوله إلى موضوع وحقل تصنع من خلاله سلطتها وتحقق في نطاقه مصالحها فلا يمكن الحديث عن الإمبريالية إلا بوجود الطرف الآخر الذي تمارس عليه، – وبتعبير آخر — لولا وجود هذا الآخر لما كان للإمبريالية وجود، لأنها تشكل هيمنة على هذا الآخر على كافة الأصعدة، والإنسان المعاصر في نظر *إدوارد سعيد* أصبح يعيش نوع جديد من الإمبريالية بعد الإستعمار وهي الإمبريالية الايديولوجية، حيث تحولت الإمبريالية إلى خادم للإيديولوجيا؛ وظيفتها الترويج للإيديولوجيا الغربية ونشرها وجعلها عقيدة العالم التي يجب على كافة الشعوب أن تتبناها وتعمل بهاوبالتالي فإن" بعض الشعوب والأوطان في حاجة للوقوع تحت الهيمنة، بل، ويجب أن يطالبوا بذلك "[1]، فالدول الغربية بهذا أرادت أن تكون قائدة وموجة لكافة البلدان، فبلوغها الريادة يعني أنها فرضت سلطتها على العالم وتمكنت من تجاوز مخاوفها من الآخر، لأن هذا الآخر هو الهاجس المحرك للإمبريالية.

يرى *إدوارد سعيد* أن الإمبريالية الغربية قائمة على الثنائيات تؤكد طرف على حساب طرف آخر حيث "تزعم وجود أصناف ثنائية من أعراق، وثقافات، ومجتمعات متقدمة أو متأخرة "[2]، وعليه فإن الإمبريالية هي تعزيز للعرق الآري والثقافة الغربية والمجتمع الأوروبي صاحب العقلانية والحضارة في مقابل العرق السامي والثقافة العربية الإسلامية الشرقية التي يطبعها التخلف والتأخر في جميع المجالات، وهذا ما يمنحها الشرعية في فرض هيمنتها على هذا العرق، وكأن الإستعمار بمثابة الشكل الظاهر من الإمبريالية، أي أنه عبّر في مراحل معينة من التاريخ على الرغبة الغربية الإمبريالية في السيطرة على العالم.

إن الإمبريالية تعد المكون الأساسي للهوية الغربية، فالحديث عن الهيمنة يقودنا حتما إلى إستحضار الغرب، لأنها فعل إرتبط به وصادر عنه، أي أن الإمبريالية أصبحت بمثابة شيء جوهري في قلب الهوية الغربية، وسمة محددة له، فعادة ما يتم تعريف الغرب بأنه إمبريالي لا غاية له إلا ذاته، فقيّمه وعقائده وإيديولوجيته كلها تتصف بالإمبريالية، حتى أصبحت الإمبريالية من البديهيات التي يجب على العقل الشرقي أن يتقبلها دون نقد وإعادة نظر، وكانت هذه الإمبريالية بمثابة قدر محتوم على شعوب العالم،فإذا أرادت أن تضمن أمنها وإستقرارها فما عليها إلا التبعية والخضوع للهيمنة الغربية الأوروبية الأمريكية.

1 – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الانسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 243.

2– المرجع نفسه، ص 242.

إن مظاهر الإمبريالية في نظر *إدوارد سعيد* يمكن تلخيصها في مظهرين أساسيين هما الإستعمار والإستشراق وكذلك وسائل الإعلام الغربية التي ساهمت هي الأخرى في تحقيق الهيمنة وهو ما أكده *إدواردسعيد* في كتابه الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية، لأن الإعلام ساهم هو الآخر في رسم صورة الشرق وقدمها للعالم على أنها الصورة الفعلية الحقيقية بهدف كسب تأييد العالم للسيادة الأوروبية المناهضة للحضارة الشرقية التي في صميمها حضارة بربرية مصدر للعنف والإرهاب والتطرف الديني وسبب في جميع الأزمات التي يعيشها العالم اليوم، حيث يرى *إدوارد سعيد* أن الغرب قد نجح فعلا في توجيه الرأي العام إلى نيل دعمه وبالتالي قد حقق بذلك الهيمنة من طرف وسائل الإعلام التي كانت تروج بدورها للمطامع الإمبريالية الغربية؛ وهذا جعل المشروع الإمبريالي يتميز بالنزعة الكليانية لأن هدفه "لا يكمن في إمتلاك الأراضي فقط، والإستيلاء على الثروات، بل أيضا في تمدين الشعوب، وإدارة الدول المنحطة أو التائهة في البربرية "[1].

يذهب *إدوارد سعيد* في كتابه الإسلام الأصولي إلى التصريح بأن الإمبريالية عند العرب والمسلمين أستعملت منأجل التعبير عن الهيمنة التييمارسها غير المسلمين والعرب على الشعوب الإسلامية حيث يقول:" أنها تعني غزو وهيمنة غير المسلمين على البلدان الإسلامية "[2]، فالإمبريالية مرادفة للعدائية أي أن كل ما هو غربي عدواني في نظر المسلمين هو إمبريالي لأنه "يرمز إلى منظومة من الهجومات تتضمن الحروب الصليبية والإمبراطوريات الإستعمارية الحديثة كذلك "[3].

وبالتالي فإن الإمبريالية في نظر المسلمين نزعة لا إنسانية تتسم بالعداء للإنسانية أما في نظر الغربيين فإنها لا تمد بصلة للعدوان بل هي أمر ضروري من أجل تشكل العلاقات التي تفرض وجود طرف مهيمن وطرف آخر مهيمن عليه وهو ما يؤكده *إدوارد سعيد* في قوله:"إن التهجم الذي يصم الإمبريالية بالإعتداء على الإنسانية لا يعني عند النقاد الغربيين سيطرة شعب على شعب آخر، وإنما مجرد توزيع للأدوار في هذه العلاقة "[4]. وبما أن الغرب يتمتع بالقوة والنفوذ فإن من حقه أن يفرض سيطرته على الآخر الشرقي؛ وعليه تكون هذه العلاقة تعبيرا عن السيادة والعبودية، فالسيادة للغرب والإستعباد للشرق، والقوة خولت الغرب هذا الحق.

---

[1]- إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2017، ص 112.

[2]- إدوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، ص 24.

[3]- المرجع نفسه، ص 23.

[4]- المرجع نفسه، ص23.

ثانيا: مقومات الأنا عند إدوارد سعيد

1 / الثقافة:

الثقافة من بين المكونات الأساسية للهوية، وهو ما أكد عليه الفلاسفة والمفكرين منذ القرن التاسع عشر بإعتبارها مفهوم حديث النشأة؛ لم يظهر لها أي تعريف قبل القرن التاسع عشر، وتعود بذور الإهتمام بها إلى القرن الثامن عشر، حيث يعد *يوهان هردر*(1744- 1803م) من بين المفكرين السباقين في مجال الاهتمام بالثقافة ذلك لأن كتاباته إحتوت على "مجموعة من الأفكار حول الثقافة، ينظر إليها اليوم على أنها كانت في زمنها إرهاصات مبكرة لفكرة الثقافة بإعتبارها هوية إجتماعية "[1]، وهذا ما أكد عليه فيما بعد المفكر الجزائري *مالك بننبي*(1905- 1973م) الذي نظر إلى الثقافة على أنها "مجموعة من الصفات الخلقية، القيم الإجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته"[2]، وفي نفس السياق الإجتماعي يعرف أيضا *رايموند وليامز Raymond Williams** الثقافة قائلا بأنها: "منظومة لدلالة الدلالة التي من خلالها يجري تواصل وتكاثر وإدراك وإكتشاف النظام الإجتماعي"[3]، كما يضفي أيضا تايلورTaylor(1931م) على مفهوم الثقافة البعد الإجتماعي فيقول في كتابه الثقافة البدائية بأنها ذلك الكل المركب "الذي يتضمن المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأعراف وأي قدرات وعادات أخرى إكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع "[4] وفي نفس الصدد قال ستيوارت هول Stuart Hall** بأن الثقافة هي تلك "الممارسة المعيشية أو إيديولوجيا العملية التي يتمكن بفضلها مجتمع أو جماعة أو فئة من أن يكتشف ويحدد ويؤول ويفهم ظروف وشروط وجوده "[5]، وبهذا يمكن القول أن الثقافة بمثابة المرآة

---

[1] – عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، د. م، ط 1، 2013.

[2]– مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصابور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986، ص 83.

* ريموند وليامز: (1921–1988م) كان أستاذا بجامعة كامبريدج، شكلت الطبقة العاملة والإلتزام بالديمقراطية والاشتراكية موضع إهتمامه، كما إهتم بتطوير الدراسات الثقافية من خلال فهمه للثقافة كطريقة شاملة للحياة، وإدراكه الانثروبولوجي للثقافة جعله يعتبرها كشيء عمومي ومعيش. (كريس باكر، معجم الدراسات الثقافية، ترجمة: جمال بلقاسم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2018، ص 395.)

[3] – تيري ايجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص 53.

[4] – المرجع نفسه، ص 53.

**ستيوارت هول: عالم إجتماع ماركسي، بريطاني الجنسية جامايكي المولد، له دور كبير في تطور الدراسات الثقافية، كان هذا المفكر ينتمي في البداية إلى اليسار الجديد في أواخر 1960، كما كان مدير مركز الدراسات الثقافية المعاصرة ببرمنغهام بالمملكة المتحدة من سنة 1968 الى 1987، ومن خلال هذه المرحلة بدأ يظهر حقل محدد ومميز سمي بالدراسات الثقافية. إستطاع هول أن يوظف بطريقة بارعة أعمال غرامشي وذلك من خلال مفاهيم الأيديولوجيا والهيمنة. (كريس باركر، معجم الدراسات الثقافية، ص 375.)

[5] – المرجع نفسه، ص 54.

العاكسة لهوية المجتمع بما يتضمنه من أفراد، لأن أغلب التعاريف الخاصة بالثقافة لا تخرج عن السياق الإجتماعي وبالتالي لا يمكن وضع تعريف للثقافة بمعزل عن المجتمع الذي تتولد عنه مما يؤديإلى تعدد في الثقافات، أي أن لكل مجتمع ثقافة خاصة به وأي تعدد في المجتمعات يقود إلى التعدد على مستوى الثقافات.

من خلال التعريفات السابقة للثقافة لا يمكن إنكار أن الثقافة هي السبيل الذي يهتدي به الفرد إلى هويته، وكذلك معرفة الجماعة التي ينتميإليها "وفي الثقافة وحدها نستطيع العثور على كل سلسلة المعاني والأفكار التي تنقلها لنا عبارات من أمثال الإنتماء إلى مكان، أو في مكان مناسب، وكون المرء في موطنه وفي مكانه المناسبين"[1]، فبالثقافة يحدد نسبه ويتمكن في ظلها من التعرف على ذاته التي لا يمكن أن يفقدها الفرد بمجرد خروجه عن الجماعة لأن شعوره بالإنتماء يبقى ملازما له في كل مكان،والثقافة ظاهرة تشمل كل مجالات حياة الإنسان تتجلى في العادات والتقاليد والقيم التي يكتسبها الفرد من الجماعة كما أنها تحيل "إلى كل ما يمت إلى البشر وعالمهم بصلة، مرئيا كان أو غير مرئي، شعوريا كان أو لا شعوري، يستمر كان أو عابرا، محليا كان أو عالميا، قديما كان أو حديثا"[2].

منذ نهاية العهد الإستعماري والدخول في مرحلة ما بعد الكولونيالية أضحت الثقافة من بين المواضيع التي تفرض نفسها على الساحة الفكرية والفلسفية، فأصبحت الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة، لأن بعد الغزو الإستعماري ظهر إلى الوجود غزو أكثر خطورة من الأول وهو الغزو الثقافي الذي يهدد هوية الشعوب القائمة على الثقافة كمكون أساسي لهذه الهوية، إن الثقافة في هذه الفترة بالتحديد كانت تستعمل وتوظفمن أجل تأكيد الهوية من جهة وكأداة لمقاومة المستعمر من جهة أخرى؛ وبذلك فإن "الثقافة تجسد مشاعر الكبرياء والتحدي التي ساهمت في بنينة الأحزاب الوطنية الكبرى للإستقلال، في مواجهة التواريخ الملحمية للقوى الغربية وخطاباتهم الرسمية"[3]وهو ما يتجلى في كتاب *إدوارد سعيد*المعنون بالثقافة والمقاومة، إذ إعتبر الثقافة سلاح رفعته شعوب العالم الثالث ضد المستعمر، وهي السقف الذي وحد الشعوب لتثور ضده فتصبح بذلك "الثقافة على هذا النحو نوعا من الذاكرة ضد الإستئصال والإجتثاث، لكن الخطاب الثقافي يبدي أيضا فائدة أخرى: القدرة على التحليل، وتجنب الكليشيهات، والتشديد على أكاذيب السلطة، والطعن في التسلط "[4].

[1] – إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات إتحاد الكتاب العربي،2000، ص 10.

[2] – عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، ص 20

[3] – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 269.

[4] – المرجع نفسه، ص 237.

يرى *إدوارد سعيد* أن الثقافة لها تأثير على البنية التركيبية للمجتمع وذلك يعود بالدرجة الأولى إلى ما تحمله من قيم يخضع لها الأفراد داخل المجتمع لكونها تشمل كافة مناحي الحياة الخاصة بهم، وهذا ما نلمسه في تعريف *إدوارد سعيد* للثقافة حيث يقول: " إنها منظومة من القيم التي ترشح إلى تحت كي تغمر بقطراتها كل شيء تقريبا ضمن نطاقها هي"[1]، وفي هذا التعريف نجده يضفي على الثقافة الجانب المعنوي أكثر لأن الثقافة في نظره ذات بعد قيمي أكثر منه مادي؛ وهذا يعود بالأساس إلى تأثير القيم على الأفراد داخل المجتمع، وهو ما ممنح للثقافة السلطة حيث أصبح "بمقدورها بفضل موقعها الرفيع أو السامي، أن تجيز وتهيمن وتحلل وتحرم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو أن ترفع من مقامه"[2]، إنها التراث الذي لا يمكن كسر سلطته، والذي يهيمن على روح الأفراد من أجل أن يوحدهم داخل المجتمع.

وعليه فإن الثقافة بقدر ما تسيطر على أفراد المجتمع وترسم حدوده الثقافية بقدر ما هي ملك لهذا المجتمع لذا نجد *إدوارد سعيد* يقول في هذا الصدد: "الثقافة يتم إستخدامها، في المقال الأول، لا لتحديد الشيء الذي ينتمي إليه المرء وحسب، وإنما لتحديد الشيء الذي يمتلكه"[3]،وفي هذه الحالة الوطن يعد من أثمن الأشياء التي يمتلكها الفرد ويأبى التنازل عنها وبالتالي لا يمكن عزل الثقافة عن الوطن والمجتمع، ولا يمكن تكوين مواطن واع بإنتمائه وحبه للوطن بعيدا عن الثقافة؛ وفي هذه النقطة بالذات يستحضر *إدوارد سعيدماثيو أرنولد Matthieu Arnold*(1822- 1888م) صاحب كتاب الثقافة والفوضى حيث يرى هذا الأخير أن الثقافة والمجتمع شيء واحد لا يوجد أحدهم دون الآخر و"يحاول أن يبرهن أن المجتمع هو الأساس المادي والعقلي الذي تحاول الثقافة أن توسع هيمنتها عليه من خلال جهابذة الثقافة، ولذلك فإن العلاقة بين الثقافة والمجتمع ما هي إلا علاقة تطابق يغطي الأول فيها الثاني "[4]، إلا أن السيادة تكون للثقافة، أي أن الثقافة هي التي تهيمن على المجتمع وهذا المجتمع يعد عند *أرنولد* الدولة وكل خضوع للثقافة هو خضوع للدولة؛ "فلكي يكون المرء مع الثقافة وفيها، يعني أن يكون في الدولة ومعها بطريقة ولاء قسري، ومع هذا التشابه، تشابه الثقافة مع الإطار الخارجي للدولة، تأتي ثمة أشياء أخرى كالثقة والعهد وحس الأكثرية وكل شبكة المعاني التي نقرنها بعبارة الموطن والإنتماء والجماعة "[5]، والخروج عن الثقافة تكون نتيجته الفوضى التي يتسبب فيها المحرومون ثقافيا أو المعارضين للثقافة والدولة.

---

[1] – إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص 11.

[2] – المرجع نفسه، ص 11.

[3] – المرجع نفسه، ص 10.

[4]- المرجع نفسه، ص 12.

[5]- المرجع نفسه، ص 13.

يرى *إدوارد سعيد* أن الثقافة كانت السبب الرئيسي وراء الإنشطار الذي يشهده العالم اليوم وهذا يعود إلى إرتباط الثقافة بالسياسة حيث عمدت هذه الأخير إلى توظيف الثقافة بهدف خدمة أغراضها ومصالحها الإيديولوجية مما جعل الثقافة أداة بيد السلطة؛ وهذا ما نلمسه في المجتمعات الغربية التي إنطلقت من التركيبة الثقافية نحو صنع التمايز مع المجتمعات الأخرى من منطلق أن الثقافة الغربية ثقافة سامية على عكس الثقافات الأخرى التي تتميز بالدونية والإنحطاط وبالتالي فإن النظر إلى الثقافة الأوروبية "على أنها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوروبي وغير الأوروبي، وبين الأعلى والأدنى: فهذه هي التمييزات التي يقع عليها المرء في أي مكان في موضوعات وأشباه موضوعات من أمثال علم اللغة والتاريخ ونظرية العرق والفلسفة والأنتروبولوجيا، لا بل وحتى البيولوجيا"[1].

إن هذا التمايز الثقافي منح للغرب حق التدخل في مصير شعوب العالم الثالث فقد مارس الغرب بإسم هذا الحق جميع أنواع الإستعمار سياسي كان أو إقتصادي أو عسكري أو ثقافي أيضا، وبالتالي فإن الغرب لم ينظر إلى ثقافة الآخر الشرقي إلا وفق ما يحقق له ذاته الإستعمارية لأنه لم يدرس ثقافته من باب المعرفة من أجل المعرفة والإنفتاح على الآخر بل أنه درس ثقافته من أجل فرض هيمنته؛لذا يقول إدوارد سعيد "أما فيما يتعلق بالإهتمام الأوروبي بالثقافات الأجنبية، فلقد كانت هذه الظروف دائما تجارية أو إستعمارية أو ناجمة عن التوسع الحربي والغزو، وبناء الإمبراطوريات"[2].

الثقافة مرآة عاكسة للمجتمع فإذا كانت الثقافة تحمل بوادر التسلط والهيمنة فإن هذا المجتمع يكون متسلطا، والثقافة في هذه الحالة تسعى دوما إلى الإنتشار في العالم بالرغم من ما تحمله من قيم وأفكار وتوجهات سواء كانت إيجابية أم سلبية؛ لأنها "من ناحية أولى، هي العقيدة الإيجابية لأفضل ما يستخلصه الفكر ويعرفه فهي أيضا من ناحية أخرى بمثابة العقيدة السلبية التفاضلية لكل ما ليس بأفضل"[3]،أي أن الثقافة مهما كانت تحمل من أفكار عنصرية إلا أنها بفضل السلطة التي يمتلكها المجتمع تغطي هذا الجانب العنصري التفاضلي لتظهر في لباس يعكس رقيها بالرغم من أن جوهرها لا يمد بأية صلة لهذا الرقي لكنها مع مرور الزمن أصبح هذا التمايز أمر طبيعي وتحول إلى جملة من القوانين التي تحفظ البنية الثقافية للمجتمعات التي تؤكد وجود الذات في مقابل الآخر وهو ما أكد عليه *إدوارد سعيد* حيث يقول "إن جدلية تحصين الذات وتوكيد الذات التي تحقق من خلالها الثقافة هيمنتها على المجتمع والدولة، لهي جدلية معتمدة على تلك الممارسة الدائمة التي تمارسها الثقافة لعزل ذاتها عن

[1] – إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص 15.

[2] – إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 281.

[3] – إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص13.

كل ما تتصوره لا يمت بصلة إلى ذاتها هي، وأما الأسلوب الذي يتم به هذا العزل فهو على الدوام وضع الثقافة المدعومة فوق الآخر"[1]، وهذا ما كان الغرب يسعى إلى تحقيقه ويحاول اليوم فرضه وجعله أمر محتوم على كافة الشعوب، لكن الثقافة الأوروبية لم تعد تتميز بذلك النقاء الذي شكلته السياسة الغربية وفرضته على مجتمعاتها قبل أن تحاول فرضه على الشعوب الأخرى، فالثقافة الغربية تعود إلى الأصل وهذا الأصل يقوم على الهجنة الثقافية لا النقاء الثقافي ويرجع الفضل في هذه العودة إلى الغرب نفسه من خلال الممارسات الإستعمارية والقمعية التي مارسها على الشعوب الأخرى مما زاد في إحتكاك الثقافة الغربية بالثقافات الأخرى عن طريق الإستيطان أو الهجرة أو النفي.

الثقافة إذا كانت في نظر الغرب أداة مهمة للسيطرة على الشعوب الأخرى وتحقيق الذات فإنها لا تقل أهمية عن ذلك في مجتمعات الشرق أو العالم الثالث، حيث نجد أن هذه المجتمعات تمسكت بثقافتها وإعتبرتها رمز لهويتها لا يجب التخلي عنه فوظفت ثقافتها كسلاح ضد المستعمر، وكذلك كسلاح في وجه الإيديولوجيا الغربية التي تروج لها وسائل الإعلام وهذا ما أدى إلى بروز العديد من التوجهات الثقافية في المجتمعات الشرقية تدعو إلى ضرورة التمسك بالثقافة الشرقية لأن هذه الأخيرة هي التي تميزنا عن المجتمعات الغربية؛ إلا أن هذا الوعي بأهمية الثقافة جاء متأخرا لأن الحكومات العربية بما في ذلك المثقفون لم تخصص "الوقت والموارد لسياسة ثقافية متصدية تقدم تعبيرا كافيا عن الثقافة والتقاليد والمجتمع الحديث، ولذا بقيت هذه مجهولة لدى الغرب وإستمرت لديه الصورة السلبية عن العرب والمسلمين كأناس يتسمون بالعنف والتطرف والشبق"[2].

2 / المقاومة

إرتبط طرح مسألة المقاومة بالمد الكولونيالي وظهور الحركات التحررية في العالم، وذلك بسبب الإضطهاد والقمع الذي مارسه المستعمر على المستعمر مما ولد لديه الرغبة في المقاومة والنهوض في وجهه، لتكون بذلكالمقاومة تعني "أن تقولا لا، معناها الرفض، معناها المناهضة، معناها التمرد على .. معناها الإحتجاج ضد .. هي إذن شكل من أشكال العصيان والثورة"[3]، فتشكل الوعي التحرري أدى إلى ظهور المقاومة على كافة الأصعدة من أجل أن ينتزع المحتل الإعتراف به ككيان له الحق في الحرية والتحرر والعيش بسلام على أرضه بإعتباره ذات لها القدرة على تقرير مصيرها ولها حق في السيادة.

---

[1] – إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ص 13.

[2]– إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص 117.

[3] – شريف طاوطاو، **التاسيس الفلسفي لثقافة المقاومة عند حسن حنفي**، كتاب جماعي، تأليف مجموعة أكاديميين، ثقافة المقاومة، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص 63.

اتخذت المقاومة اشكالا متعددة الا انها في الدراسات الما بعد كولونيالية كانت مرادفة للنقد كونه وسيلة تدل على الرفض وعدم القبول بالوضع القائم، لذا "يأتيالنقدفيحركاتالمقاومةالعظيمة،التيهزمتالإمبراطورياتفيالنهاية"[1] ولقد تبنى هذا الطرح جملة من المفكرين الإنسانيين بغض النظر عن إنتماءاتهم العرقية والثقافية والحضارية مثل *جون بول سارتر وفرانز فانون وإدوارد سعيد* وغيرهم، عملوا على مقاومة الإحتلال ونشر الوعي بين الجماهير بحقوقهم التي لا تسترجع الا بالمقاومة؛ لأنها في نظر هؤلاء "تأخذ هنا دلالة جديدة: فهي ليست دفاعا عن جدار قومي بعينه، بل هي نقد كوني لرؤية للعالم من خلال تنشيط داخلي لهوامشها "[2].

إن المقاومة تعد رد فعل على الآخر المختلف؛ كما أنها تمثل الرغبة في التخلص من إرادة مهيمنة وإستبدالها بإرادة مريدة، وهذا ما أكده *ميشيل فوكو** *Michel Foucault* في قوله:" أنها ليست إلا رد فعل وصدى، أنها تشكل بالنسبة للسيطرة الأساس وجهها الآخر المنفعل على الدوام والمعرض للهزيمة اللامتناهية "[3] غير أن هذه المقاومة ما هي إلا حالة تعكس هذه الإرادة التي تريد أن تثبت أناها في العالم، ذلك لأن المقاومة في جوهرها ما هي إلا تجسيدا للمبادئ التي نادت بها فلسفة الأنوار ودعت إليها الحداثة من أجل الإعلاء من قيمة الإنسانية التي ينبغي أن تنال إهتمام الجميع دون إعطاء مجال لأي فارق من الفوارق العنصرية، فالحداثة بالرغم من أنها كانت خلف تأسيس الثنائيات إلا أنها كانت في الوقت عينه تحمل التعاليم التي تعمل على كسر هذه الثنائيات وبالتالي فإن "الطرف الأول في هذه الثنائيات المتضادة لا يحق له أن يستمر في هيمنته على غيره، وإن الطرف الثاني لا ينبغي له السكوت على ما هو عليه"[4]وعدم السكوت في هذه الحالة يتجلى في شكل مقاومة ورفض للواقع التسلطي القائم.

إن المقاومة إرتبطت بالعنف والإضطهاد والإستبداد الذي يمارسه المستعمر ضد المستعمر حيث يرى *فرانز فانون* الذي إهتم بدراسة وضع الشعب الجزائري أثناء تواجد الإستعمار الفرنسي بالجزائر معتبرا العنف هو السبب الذي ولد المقاومة لأن:"التجابه الأول الذي تم بين هاتين القوتين، إنما تم تحت شعار العنف، كما أن

---

[1] ادوارد سعيد، **القلم والسيف**، ترجمة: توفيق الاسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط 1، 1998، ص 65.

[2] – فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 152.

* ميشيل فوكو: (1926_1984) مفكر فرنسي حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، ودرس في كلية الآداب في كليرمون فران قبل أن يشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في الكوليج دي فرانس بباريس، توقف كفيلسوف عند الحدود غير المعروفة كثيرا بعد بين الابستيمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة من بين مؤلفاته الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، اركيولوجيا المعرفة وغيرها من المؤلفات التي لا تقل أهمية عن التي تم ذكرها. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 469)

[3] – ميشيل فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 2، 2008، ص 109.

[4]– محمد شاهين، **إدوارد سعيد ذاكرة ليست للنسيان**، مجلة الكرمل، العدد 78، 2004، ص 63.

تساكنهما – أو بعبارة أدق إستغلال المستعمر للمستعمر – إنما تلاحق بدعم قوى من الحراب والمدافع "[1]. فإذا كان الظلم والقهر والقمع والقتل والتشريد من أعمال الإستعمار من أجل إخضاع المستعمر لسيطرته فإن المقاومة التي كانت في البداية مسلحة وسياسية هي رد فعل طبيعي ضد الظلم والإستبداد.

لذا فإن المقاومة في نظر *فانون* هي صرخة أطلقتها الشعوب المقهورة التي عانت من ويلات الإستعمار والراغبة في الحياة عينها التي يحياها الفرد في المجتمع الغربي، ذلك لأن الإنسان المحتل يلاحظ الفوارق والإختلافات الموجودة بينه وبين الآخر الغربي ويحلم ويرغب في أن يحيا حياة مشابهة لحياته، "إن المستعمر يحلم، يحلم بالتملك، بجميع أنواع التملك: أن يأكل على المائدة التي يأكل عليها المستعمر، أن ينام في الفراش الذي ينام فيه المستعمر " [2]، وهذا الحلم يولد في نفس المستعمر الرغبة في التحرر من أجل بلوغ حياة الرفاهية ويدفعه إلى المقاومة التي تمكنه من تحويل حلمه إلى حقيقة يعيشها في وطنه .

يعد *إدوارد سعيد* من بين فلاسفة المقاومة، لأنه إعتبر المقاومة حق من حقوق الشعوب التي تنزع إلى التحرر، ودعا إليها من أجل الحد من الهيمنة الإستعمارية، فكل مقاومة تحمل بين ثناياها تأكيدا للذات وإثباتا لها، لأنها رفض للإستعمار وللإمبريالية من أجل إنتزاع الإعتراف بالذات من خلال النضال أو المقاومة سواء كانت مقاومة بالقلم أو بالسلاح، ووعي الشعوب بحريتهم يبدأ من الرفض للإستعمار والتسلط، فالمقاومة لا تكون من العدم بل هي قرينة بظروف قاهرة تفرض على الإنسان النهوض في وجهها والتصدي لها، فوجود المستعمر هو الذي كان خلف ظهور المقاومة "لأن مجيئ الرجل الأبيض قد جلب معه نوعا من المقاومة في كل مكان من العالم غير الأوروبي" [3]، فأينما يحط الإستعمار رحاله تظهر المقاومة لطرد هذا الدخيل الذي يريد أن يمتلك أرضه ويقمع مقومات هوتيه، *فإدوارد سعيد*يرى بأن وجود المقاومة كفيل بطرد المستعمر ودليل على وعي الشعب بهويته وبتمسكه بأرضه وبالتالي فإن "السلطة الإمبريالية لم تقتحم يوما حياة مواطن مثبط الهمة أو كسول من العالم الغير أوروبي، ثمة دائما نوع من المقاومة النشطة وفي أغلب الحالات القاهرة، تنتصر المقاومة في النهاية "[4] لأنها مصحوبة بالإيمان بالوطن وبروح المواطنة وهو الأمر الذي يكون خلف نجاحها.

---

[1]– عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، كتاب جماعي، تأليف مجموعة أكاديميين، ثقافة المقاومة، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص 328.

[2] – المرجع نفسه، ص329.

[3] – بيل أشكروفت، بال أهلواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 150.

[4] – المرجع نفسه، ص 150.

إرتقى *إدوارد سعيد* بالمقاومة إلى مستوى النقد، حيث يعتبر المقاومة والنقد شيء واحد؛ فهو يقول" لو شئت إستعمال كلمة واحدة متساوقة مع النقد (لا من باب التخفيف له بل من باب التوكيد) لكانت كلمة المقاوم. فلئن كان من المتعذر تقليص النقد إلى مذهب أو إلى موقف سياسي حول مسألة معينة، ولئن كان يتوجب وجوده في الدنيا وهو مدرك لذاته في الوقت نفسه أيضا، لقضي الواجب أن تكون هويته حينئذ هي إختلافه عن الأنشطة الثقافية الأخرى وعن منظومات الفكر أو المنهج"[1]، وبالتالي إذا كانت المقاومة مستمدة من الواقع المعاش وتسعى إلى تغييره فإن النقد يجب أن يكون هو الآخر نقدا واقعيا ينطلق من الحياة الدنيا نحو التغيير والوقوف في وجه كل أشكال الظلم.

إن النقد يعد فعلا مقاوما وخادما للحياة الإجتماعية ومعارضا لكل إستبداد وتتمثل "الأهداف الإجتماعية له في إنتاج المعرفة بشكل حر ولمصلحة الحرية البشرية بعيدا عن أي صورة من صور القسر والمقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان"[2]، ذلك لأن النقد هو وسيلة للتغيير، فالنقد يحاكي الواقع وينطلق منه، وهو ما يعرف بالنقد الدنيوي، وهذا النوع من النقد مقاومة تهدف إلى كسر كل مركزية ألغت وهمشت الآخر بدافع من المصلحة حيث يقول إدوارد سعيد "النقد دنيوي وفي الدنيا مادام يقاوم التمركز الأحادي الجانب"[3].

إن كل فعل يهدف إلى تغيير ما هو قائم يعد في نظر *إدوارد سعيد* مقاومة، وهو ما نجده أيضا عند ميشيل فوكوالذي إعتبر المقاومة "هي تلك التي تقاوم أشكال الهيمنة (الاثنية، والإجتماعية، الدينية)، وتلك التي تدين أشكال الإستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه، وتلك التي تحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين"[4]؛ لأن المقاومة هي الأخرى دليل على عدم تقبل ما هو قائم، فالمقاومة تسعى إلى إسترداد الوجود الحقيقي ونبذ كل ما هو ضد هذا الوجود وبالتالي فهي صراع من أجل الحرية والتحرر من كافة أشكال الهيمنة وهذا ما نلمسه أيضا في أعمال الفلاسفة والمفكرين وكذلك الأدباء فأعمالهم عبارة عن مقاومة ونقد إتخذ أشكال متعددة، منها ما كان بأسلوب مباشر ومنها ما كان بأسلوب غير مباشر، وهو ما دفع إدوارد سعيد إلى

---

[1]– إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص 27.

[2] – مجدي عز الدين حسن، **نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد**، ص 256.

[3] – إدوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص 59.

[4] – زواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2013، ص 95.

القول :"إن إهتمامي بشخصيات من القرن الثامن عشر *كفيكو** *وسويفت*، على سبيل المثال، ينطلق من التسليم بداهة بمعرفتهما أن عصرهما كان يطالبهما أيضا بمطالب ثقافية ومنهجية، الأمر الذي جعل مهمتهما الشاقة تتمثل بمقاومة هذه الضغوط في كل ما قدما على فعله، مع أنهما كانا بالطبع كاتبين دنيويين ومرتبطين بزمانهما إرتباطا ماديا"[1]؛ ليكون بذلك كل نتاج فكري صادر عن بيئته أي إستوحاه المفكرون من واقعهم المعاش.

إن النقد الذي يربطه *إدوارد سعيد* بالمقاومة نقد مقاوم لكل أشكال التمركز حول الذات، لأن النقد في نظره يجب أن يكون منفتحا على العالم والدنيا، فالنقد "ممارسة أكاديمية قائمة على أساس معرفي كبير، فهو ليس هواية عابرة ولكنه يخضع لإستراتيجية أكبر لكي يكون أكبر من كونه مجرد تعليق على نصوص أو تقييمها جماليا أو تقديمها للطلبة أو القراء بشكل عام"[2]، وبهذا فإن النقد المقاوم يكون هدفه دوما الإنسانية، بإعتباره خادما لها وكاشفا لكل أشكال السلطة التي تفرض على الآخر، لذا يكمن "الهدف من المقاومة في كسر الحكايات الأوروبية، وتعويضها بأسلوب سردي جديد وأكثر تأثيرا وقوة "[3]، وهو ما تقوم به المقاومة التي ترفض المركزية الغربية وتحاول التخلص منها، إن النقد والمقاومة كلاهما يخلقان لدى الشعوب الوعي بالحرية وبضرورة التحرر من الإستعمار والإمبريالية وبهذا يجب "على النقد المقاوم أن يستهدف تعريتهما وفضحهما، وكذلك فضح كل ما يبيح لثقافة ما أن تتقنع بقناع السلطة الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى "[4].

يرى *إدوارد سعيد* أن النقد المقاوم يقوم على الثقافة لأنها تتحول إلى أداة تستعمل في بناء النقد المقاوم وتوجيهه، غير أن المقاومة في هذه الحالة تستند إلى جملة من الوسائل يمكن إعتبارها بمثابة شروط أيضا لنجاح المقاومة لأن الثقافة تمثل من منظور *إدوارد سعيد* الوسيلة التي تعتمد عليها المقاومة :"في مواجه محاولات الطمس، والإزالة والإقصاء، إن المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم، أعتقد أن الثقافة تصبح على قدر كبير من الأهمية"[5]، فأولا ينبغي التفكير في الثقافة كمجال لتحديد هوية الشعوب

---

*جامباتستا ڤيكو: Giambattista Vico (1668– 1744) فيلسوف إيطالي، مؤرخ، و قانوني من بين أهم كتبه "مبادئ علم جديد في الطبيعة المشتركة للأمم"الذي ألفه سنة 1725م.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%8A%D8%A7%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D8%A7_%D9%81%D9%8A%D9%83%D9%88

[1]– إدواد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ص 24.

[2] – محمد خطاب، **عن الفضاء الثالث: المقاومة خارج المكان عند إدوارد سعيد**، كتاب جماعي، تأليف مجموعة أكاديميين، ثقافة المقاومة، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص 320.

[3] – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 269.

[4] – مجدي عز الدين حسن، **نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد**، ص 257.

[5]– بشير ربوح، **إستشكالات ودروب في قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، منشورات القرن 21، الجزائر، 2016، ص 95.

والجماعات وبالتالي يجب إسترجاع كل ما تم طمسه للقضاء على هويتهم وهذا يدل على ضرورة التمركز حول الثقافة كمحدد أساسي للهوية ومعبر عن روح الشعوب وما لن يتحقق إلا من خلال" إعادة إكتشاف وإعادة ترحيل إلى الوطن كل ما طمس من طرف أواليات الإمبريالية في ماضي السكان الأصلانيين، يعني ما يشكل ذاكرتهم الجمعية "[1].

وثانيا يجب التمركز حول اللغة لما لها من دور فعال في صناعة خطاب المقاومة، خاصة اللغة الشعبية إنها لغة الجماهير، فاللغة هي صوت الشعب يمكن من خلالها التعبير عن رغبته في التحرر ووسيلة أيضا لإيصال صوته إلى العالم وهذا ما نلمسه في العديد من الثورات التحريرية مثل الثورة الجزائرية، ثالثا، إذا أرادت المقاومة النجاح فيجب عليها أن تقاوم أولا الإنشقاق القومي الموجود داخل أبناء الوطن بفعل إحتوائه على الأقليات الثقافية والتوحد تحت ثقافة واحدة هي ثقافة الوطن "والعمل على الإنعطاف نحو رؤية أكثر إندماجا في المجتمع والتحرر الإنسانيين"[2]، هذا لأن الثقافة تملك في طياتها كل ما يؤهلها إلى أن تضع الحد للإضطهاد الحضاري الذي تعرضت له الشعوب في العالم وعبر التاريخ، إن *إدوارد سعيد* يؤمن بأنه"ليس هناك حل عسكري لمصائبنا، عربيا ويهوديا على حد سواء هذه الحقيقة لا تترك سوى قوة العقل والثقافة لتحقيق المهمة التي فشلت الجيوش في تحقيقها"[3]؛ لأن النقد الثقافي كفيل بتعرية السياسة وكل ثقافة لما تتضمنه من إرادات الهيمنة والتسلط "لقد حان الوقت لفضح الإمبراطور الذي يدعي أنه يرتدي ثيابا جديدة، يطلق عليها ديموقراطية، كي يكشف على حقيقته كمجال، فالديمقراطية لا يمكن أن تستورد أو تفرض: إنها حق مقصور على مواطنين يمكن أن يصنعوها ويرغبون في العيش في ظلها"[4].

3 / المنفى:

إن المنفى يعد من بين المواضيع التي لقيت إهتمام الفلاسفة والمفكرين في الفكر المعاصر، كان لهم الفضل في نقل المفهوم من مجال الدراسات الأدبية إلى المجال الفلسفي من أجل فلسفة الموضوع وتحديد دلالته بدقة، ولقد كان *إدوارد سعيد* من بين المفكرين الذين كان لهم إهتمام واسع بالمنفى وهذا راجع إلى التجربة التي عاشها، لأنه عاش المنفى بكل ما تحمله الكلمة من معنى وهو ما يظهر بشكل واضح في كتابه خارج المكان الذي

---

[1] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 139.

[2] –المرجع نفسه، ص 142.

[3] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص 61.

[4] –المرجع نفسه، ص 240.

يعد كتاب في السيرة الذاتية *لإدوارد سعيد* يحكي فيه تجارب حياته منذ الولادة، أين تطرق إلى المنفى والمعاناة التي عاشها بإعتباره غريب في بلد أجنبي هو أمريكا ولاجئ في بلد عربي هو مصر.

تزامن ظهور المنفى مع الإستعمار، فكان المستعمر يقوم بنفي المعارضين له كعقاب لهم يحرمهم من العودة إلى وطنهم الأصلي، فيمضون بقية حياتهم في بلد أجنبي غريب عليهم،*وإدوارد سعيد* هو العربي الفلسطيني الذي فرض عليه من طرف الإسرائيليين أن يعيش حياة المنفى في أمريكا وهو ما نلمسه في قوله :"إن خلفية حياتي هي سلسلة من الإنزياحات وعمليات النفي التي لا يمكن إستردادها، لقد كان الإحساس بالتواجد بين الثقافات قويا جدا بالنسبة لي، وأستطيع القول أن هذا النهر الوحيد القوي الذي يعبر حياتي: الحقيقة التي مفادها أنني دائما داخل الأشياء وخارجها، لم أكن يوما وحقا جزءا من شيء لفترة زمنية طويلة "[1].

إن المنفى كان له تأثير كبير في سقل شخصية إدوارد سعيد الفلسفية وفي توجيه مساره الأدبي والفلسفي وهذا ما نجده أيضا عند الكثير من المنفيين أمثال *إريك أورباخ وأدورنو* الذي كان له تأثير كبير في تشكيل فلسفة *إدوارد سعيد*، لأن *أدورنو* هو الآخر تعرض للنفي والإضطهاد في ألمانيا لكونه يهوديا وتم نفيه إلى أمريكا "فكلاهما وبطرائق متعددة ألهم تأملات سعيد في مفاهيم الوطن والمنفى والعودة، وكانت حالة نفيهما نموذجا لمناقشة تجربته كفلسطيني في المنفى ...فقد فرض عليه النفي، كما فرض عليهما وحاول أن يوحي بأن هذه الحالة الحاسمة في تقويض ثنائية المنفى/ الوطن "[2].

هناك فرق بين الإنسان المنفي واللاجئ والمهاجر، لأن المنفى كما يعرفه *إدوارد سعيد* هو " هو أمر دنيوي لا براء منه وتاريخي بصورة لا تطاق، وأنه من فعل البشر بحق سواهم من البشر، وأنه، شأن الموت ... قد إقتلع ملايين البشر من منهل التراث، والأسرة والجغرافيا "[3]، أي أن المنفى هو عقاب ينزله المحتل بالمعارضين فيبعدهم عن أهلهم وديارهم ويخرجهم من موطنهم دون رغبة منهم، لأنه فرض عليهم ولم يختاروه بإرادتهم، أما اللجوء فهو يعبر عن حالة سياسية داخل الوطن تتميز بعدم الإستقرار مما يدفع الأفراد إلى مغادرة الوطن بحثا عن الإستقرار والأمان يقول إدوارد سعيد في هذا الصدد:" وكلمة لاجئ قد أصبحت كلمة سياسية تشير إلى أسراب من الأبرياء الحائرين يحتاجون إلى مساعدات دولية محلية، بينما كلمة منفي تحمل في طياتها لمسة من العزلة

[1] – فخري صالح، **النقد والمجتمع: حوارات مع رولان بارت، بول دي مان، جاك دريدا، نورتروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كريستيفا، تيري إيجلتون**، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، 2004، ص ص 121-122.

[2] – أمنون راز، كراكوسكين، **المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش**، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 92، خريف 2012، ص 129.

[3] – إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2007، 118.

والروحانية "[1]، والهجرة هي رغبة في مغادرة الوطن بحثا عن الشغل من أجل تحسين ظروف حياته فالهجرة في أغلب الأحيان يكون سببها إقتصادي بالدرجة الأولى، وبالتالي فإن هذه المفاهيم لا تحمل دلالة واحدة والمنفى غير الهجرة واللجوء لأنه"ليس مشكلا إقتصاديا أو عمرانيا أو دينيا أو فنيا، إن المنفي ليس مهاجرا يبحث عن شغل ولا هو مترحل يعاني من قلق عدم الإستقرار ولا هو خارجي يستجيب إلى نداء رسولي لأرض الميعاد ولا هو مسافر يريد أن يقفز على ظله كما يفعل بطل تراجيدي "[2].

لقد كان المنفى المدخل الذي مكن إدوارد سعيد من التعرف عن قرب على الهوية الغربية والكشف عن الكيفية التي ينظر بها الغرب إلى الآخر العربي أو الشرق وجعله يبدع في كتاباته، فكانت له جرأة في مساءلة الغرب ومهاجمته، فالمنفى يعني الحياة على الهامش وبالتالي يمكن رؤية ما يحدث من الداخل بدقة ودون تأثر بأي إيديولوجيا، لكنه مصدر قلق يعمل دوما على طرح القضايا المعاصرة بأسلوب إستفزازي للسلطة ويقول *إدوارد سعيد* بأن المنفي يمثل "ضربا من القلق والحركة وعدم الإستقرار والتسبب في عدم إستقرار الآخرين وهو لا يستطيع العودة إلى الإطمئنان القديم الذي يصاحب العيش في الوطن "[3]، وبالتالي فإن المثقف المنفي يكون له قدرة كبيرة في دراسة الأوضاع السائدة دراسة نقدية وكاشفة عن الحقائق التي يحاول الغرب إخفائها.

إن المنفى من خلال التأثير الذي يتركه في نفس المثقف والمنفي يساهم في دراسة الوضع القائم لأن الإنسان المنفي في نظرته إلى الأحداث يحاول دوما ربطها بموطنه لأنه "يرى الأمور من حيث علاقتها بما خلفه وراءه، وبما هو أمامه الآن فعلا على السواء، فإن ثمة منظورا مزدوجا لا يقدر مطلقا على رؤية الأشياء بمعزل عن بعضها، فكل مشهد أو وضع في الوطن الجديد يستحضر بالضرورة نظيره في الموطن القديم "[4]، فمن خلال المقارنة التي يقوم بها المنفي يدرك مدى الإستبداد والإضطهاد الذي يعانيه أهله وأبناء وطنه، وتتضح له المفارقة الكبرى من خلال التعرف على ما تدعو إليه الدول الإستعمارية وما تمارسه من إضطهاد في حق الشعوب المحتلة.

يرى *إدوارد سعيد* أن المنفى هو إنشطار بين ثقافتين وحضارتين متباينتين، حيث يجد الإنسان نفسه واقف أمام هويتين مختلفتين غير قادر على الإختيار بينهما، فكيف يمكن له أن يتخلى عن حضارته التي تمثل هويته الأولى وكيف يمكن له أن يتأقلم مع حضارة الوطن الجديد وهو يعتنق تعاليم حضارة مختلفة، لكن بالرغم من أن المنفي يتعلم"لغةا لأسياد وثقافتهم وتاريخهم، لكنه في الوقت ذاته مجبر على الإقراربأنه، رغم تعلمه

---

[1] – إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ترجمة: سعيد البرغوثي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2014، ص 123.

[2]– فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 110.

[3] – مجدي عز الدين حسن، **نقد الكولونيالية من منظور إدوارد سعيد**، ص 257.

[4] – إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 68.

لكل ذلك، لن يكون جزءا منه أبدا"، وبالتالي فإن هذا يعد أكبر عائق أمام المنفي كي يحقق التأقلم ويعيش حياة طبيعية، *فإدوارد سعيد* يعتقد بأن المنفي لا يمكنه بلوغ هذه الحياة بل يبقى دوما يعيش في حالة من مد وجز في بحر الهوية؛ وفي هذه الحالة لا يجد الإنسان المنفي أنيس له غير الكتابة ومحاربة السلطة من خلال الخطاب وهو فعلا ما يؤكده *أدورنو* عندما قال :"تصبح الكتابة لمن لم يعد عنده وطن، مكانا للعيش "[1]، فيصبح سلاح المنفي هو الكتابة، فبدلا من أن يكافح بالسلاح يصبح يكافح بالقلم.

يعتبر *إدوارد سعيد* المنفى حقل كريم ذلك أنه يدفع بالمنفي إلى تفجير طاقته ويمكنه من الإبداع ويفتح أمامه أفاق جديدة، حيث يصبح يرى ما لا يراه غيره من أبناء وطنه، إن المنفى يفسح المجال أمامه فيصبح الإنسان منفتح على العديد من الثقافات، بحيث يصبح الوطن القديم والجديد شيء واحد، وتصبح الإنسانية هي المحرك الأساسي له، لأنه كما يقول الراهب السكسوني هوغو "الرجل الذي يجد بلاده جميلة يبقى مبتدئا ضعيفا أما ذلك الذي يجد كل أرض موطنه فهو رجل قوي، لكن الرجل الكامل هو الذي يبدو له العالم بأكمله وكأنه أرض غريبة صاحب الروح الضعيفة قد ثبت حبه على بقعة واحدة في العالم، أما الرجل القوي فقد مد حبه لكل البقاع، والرجل الكامل قد أطفأ حبه"[2]. فتأثير هذا الراهب الذي يوظفه *إدوارد سعيد* واضح في كتابه خارج المكان كنموذج عاش حالة المنفى، إعتمد عليه في تبيين أن المثقف يجب أن يكون مثل الإنسان المنفي قادر على مساءلة الوقائع دون الخوف من أي سلطة.

إن المنفى يسمح بكسر كل الحواجز، حيث يصبح المنفي إنسان يبحث دوما عن الإنسانية ويتكلم بإسمها، مما يفرض عليه التخلص من الإنتماء فيصبح يعيش في أرض وهو بدون أرض، همه الوحيد هو قول الحق في وجه السلطة والدفاع عن الإنسانية، فالمنفى عند *إدوارد سعيد* يعبر عن موقف إنساني بعيد كل البعد عن الهوية الفردية والإنتماء القومي والجغرافي، الذي تركه المنفي خلفه يوم غادر وطنه، فهو بمجرد خروجه من وطنه لم يعد تابع له بل أصبح إبن الإنسانية والمدافع عن المظلومين والكاشف للزيف والفاضح للإمبريالية في العالم وبذلك يتحول المنفى إلى "سردية مفكرة تؤرخ لواقعة المنفى من أجل التحرر منه وبعبارة أدق هو إنتاج سردية للمقاومة، لا تقنع بما هو محلي، من فرط أنها حركة كونية أصيلة "[3].

إن المنفى هو المجال الوحيد الذي تمكن من خلاله المثقف المنفي من إعلاء صوت شعبه والتأكيد على هويته وإنتمائه، لأنه يمثل قضية شعبه ويدافع عنها في البلد الذي نفي إليه وهو ما نلمسه عند *إدوارد*

[1]– إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ص 67.

[2] – عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، ص 338.

[3] – فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، ص 116.

سعيد الذي جعل من القضية الفلسطينية هدفه في المنفى، حيث عمد إلى التعريف بها في المجتمعات الغربية وفضح المعاناة التي يعيشها الشعب الفلسطيني بفعل الإحتلال الإسرائيلي، وهو أيضا ما نجده عند *محمود درويش*(1941- 2008م) الذي "عبر في شعره عن حالة النفي الفلسطينية، وجعل قضية فليسطين قضية عامة وواسعة تتخطى حدودها الجغرافية والتاريخية "[1]، فقد إستعان بالمنفى وحارب العدو من عقر داره، وكشف الستار عن المؤامرات الأمريكية الإسرائيلية، وذلك من أجل أن يكسب تأييد الجماهير الغربية للقضية الفلسطينية، فكان بذلك إدوارد سعيد يمثل صوت فلسطين في أمريكا خاصة وفي أوروبا عامة، وبناءا على هذا يمكن القول أن المنفى عند *إدوارد سعيد* لم يكن "تشريدا وطردا من المكان، بل كان لإعادة النظر فيما تستطيعه الثقافة لتغيير الشرط الإنساني "[2].

إن *إدوارد سعيد* أراد من خلال المنفى أن يقدم صورة جديدة للمثقف، فالمنفى بالنسبة له لا يعني الوجود خارج المكان فقط بل هو ذلك الوضع الذي يعيشه المثقف الذي يجعل نفسه خارج المألوف والمعتاد من أجل التخلص من تلك النظرة الضيقة للأحداث، وبالتالي التواجد خارج المكان أو التجرد من الضغوطات الإجتماعية التي كان يعيشها المثقف مما يفتح أمامه المجال من أجل الولوج إلى دراسة أنسنية نقدية لما يحدث في العالم، فهذا المنفى "ينطوي على مضامين الإستقلال، وعدم التحيز، فضلا عن إمتلاكه خواص متأصلة من الإلتزام والإنفصال معا "[3].

[1]- أمنون راز، كراكوسكين، **المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش**، ص 130.

[2]- محمد خطاب، **عن الفضاء الثالث: المقاومة خارج المكان عند إدوارد سعيد**، ص 319.

[3]- عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، ص 339.

ثالثا: السلطة والمعرفة وتمثيل الآخر عند إدوارد سعيد

1 / المعرفة:

المعرفة من بين القضايا التي شغلت الفلاسفة على مر التاريخ، تعتبر من بين أهم مباحث الفلسفة فبالرغم من إهتمام الفلاسفة بها منذ العهد اليوناني إلا أنها لم تفقد ذلك الإهتمام، فلقد تغيرت نظرة الفلاسفة لها وإختلفوا في أطروحاتهم؛ إلا أن هذا يكشف على أنها لا تزال موضوع دراسة وإهتمام، فقد بحثوا في مصدرها وطبيعتها؛ وتشكل على إثر هذا تيارين أساسيين: التيار العقلي والتيار الحسي فالأول ذهب إلى أن مصدر المعرفة هو العقل والثانيإعتبر مصدرها الحس وظل هذا الجدل قائم بين الفلاسفة في العصر الحديث إلى غاية ظهور *كانط* الذي عرف بدراسته النقدية للحس والعقل منتهيا بذلك إلى أن المعرفة تتشكل إنطلاقا من التآلف الذي يحدث بينهما، غير أن هذا الطرح تم تجاوزه مع الفلسفة المعاصرة مع هسرل خاص، ليأتي بعد ذلك *فريديريك نتشه* *Friedrich Nietzsche*(1844- 1900م) ويقوم بأخطر خطوة وهي مساءلة المعرفة التي كونها الإنسان عبر التاريخ منذ فجر الفلسفة اليونانية إلى غاية الفلسفة الحديثة مقدما بذلك طرح جديد أفزع فلاسفة القرن العشرين، لأنه خلخل البنى التي قامت عليها المعرفة من أجل أن يكشف الغطاء على كل ما كان مستور طيلة تاريخ البشرية المتراكم.

يرى نيتشه أن المعرفة من إختراع البشر متفقا في ذلك مع *فيكو* الذي قال "أن المعرفة البشرية لا تزيد عما أتى به البشر، ومن ثمة فالواقع الخارجي لا يزيد عن كونه صورا معدلة للعقل البشري"[1]لكن نيتشه إعتبر إنتاج المعرفة من أجل وضع حد لمخاوفهم وللقلق الذي ينتابهم وبلوغ السعادة يكمن في الوصول إلى المعرفة حيث يقول في كتابه العلم المرح:"أليست حاجتنا إلى المعرفة هي تماما حاجتنا إلى المألوف؟ الرغبة في أن نعثر في وسط كل ما هو غريب عنا، وغير مألوف، وغامض عن شيء لميعد يقلقنا؟ أليست غريزة الخوف هي ما يدفعنا إلى المعرفة؟ أليست البهجة التي يشعر بها من يحصل على المعرفة هي بهجة الشعور بالأمن والسعادة "[2].

إن هذا التشخيص الذي قدمه نيتشه من أجل توضيح الغاية من المعرفة كان بمثابة البوابة التي نفذ من خلالها *إدوارد سعيد* في دراسته للمعرفة الغربية خاصة في كتابه الإستشراق الذي يعد مناهض للمعرفة الإمبريالية التي لها أهداف وغايات تتجاوز حدود المعرفة من أجل المعرفة؛ ذلك لأن الغرب لجأ إلى المعرفة بغرض التعرف على الآخر ودراسته دراسة علمية تسمح له بالتحكم فيه والسيطرة عليه، وبالتالي فإن وراء كل رغبة في المعرفة

[1] – إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص275.

[2]–فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 213.

جملة من الرغبات النفعية، فتاريخ المعرفة هو تاريخ مصالح وغايات، لأن خلف كل معرفة توجد غاية فالمعرفة رغم إتسامها بالموضوعية إلا أنها لم تتحرر من النزعة الذاتية، وهو ما أقر به*إدوارد سعيد*عندما قال أنه "لا يمكن مناقشة فلاسفة مثل *لوك، وهيوم* والنزعة التجريبية دون الأخذ بالإعتبار حقيقة وجود علاقة صريحة بين مذاهبهم الفلسفية، من جهة، والنظرية العرقية، وتبرير العبودية والذرائع التي تخدم الإستغلال الكولونيالي من جهة أخرى "[1].

وهذا يوضح لنا أن المعرفة أستخدمت من أجل تحقيق غاية بل هي كانت أداة توجهها جهة لها منفعة وراء ذلك،فمدرسة فرانكفورت إعتبرت المعرفة من إنتاج سلطة إجتماعية لها الحق في إضفاء المصداقية على هذه المعارف مما يجعلها تابعة لها وخادمة لمصالحها؛ وعليه فإنه لا وجود لأي معرفة بعيد عن المصالح الذاتية والخاصة وهذا ما يؤكد عليه *ماكس هوركهايمر*Max Horkheimerعندما ينقد "المفكرين الذين يؤمنون بمعرفة مستقلة، فوق إجتماعية Suprasocial تتعالى على الأحداث لأن العالم والعلم يوجدان بالضرورة مندمجين في الجهاز الإجتماعي"[2].

إن موقف *إدوارد سعيد* من المعرفة لم يخرج عن تلك النظرة التي صنعتها الفلسفة المعاصرة التي نظرت إليها على أنها عبارة عن وسيلة تخفي خلفها رغبة الهيمنة، وأنهامن بين الأدوات التي وظّفت من أجل تحقيق مصالح خاصة وهذا ما أوضحه في كتاب الإستشراق والثقافة والمقاومة وكذلك الثقافة والامبريالية حيث أقر بأن " الإنتاج الإستشراقي للمعرفة لميكن مجرد تمرين مفاهيمي، بل كان له تأثيرات مادية بعيدة المدى ورائدة لأنها أصبحت أساس السياسة الإمبراطورية"[3]،أي أن المعرفة لا يمكن أن تخلو من إرادات الهيمنة مقتفيا بذلك أثر *ميشال فوكو* صاحب "الفكرة القائلة بأن تطور خطاب ما هو إلا جزء لا ينفصل من تشكيل حقل معرفي وتحديد الموضوع الذي يدرسه هذا الحقل"[4]. وعليه فإن إنتاج المعرفة إرتبط بالغاية المرجوة منها، فكل خطاب موجه أو كل معرفة منتجة هي في حقيقتها تعبير عن الرغبة في السيطرة والهيمنة وبالتالي فإن هذه المعرفة لم تطلب لذاتها ولكن الإنسان في تكوينه للمعرفة لم يكن يفعل ذلك حبا في المعرفة بل من أجل إستعمالها وإستثمارها في بلوغ أغراض لا تبتعد عن مجال الإمبريالية والهيمنة والتحكم في الآخر.

يميز *إدوارد سعيد* بين نوعين من المعرفة: المعرفة القسرية والمعرفة الممكنة:

---

[1]- فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 136.

[2]- المرجع نفسه، ص 135.

[3]-Ferial J. Ghazoul, **Edward Said Critical Decolonizatio**, The American University in Cairo Press, Cairo, 2007, p66

[4]- المرجع نفسه، ص 123.

فالأولى تتميز بالإرغام والسيطرة والإمبريالية وتكون من إنتاج طرف واحد فقط وهذه المعرفة عبارة عن جملة من الأبنية التي تخفي خلفها رغابات ومصالح؛ يتحول الآخر في ظلها إلى موضوع للدراسة فاقد داخلها كل الإمكانيات التي تميزه كذات عارفة لها القدرة على معرفة الآخر المقابل أو الأنا الدارس له.

أما المعرفة الممكنة هي تلك المعرفة المفتوحة على العالم لذلك نجده يسعى إلى "تعزيز فكرة معرفة غير قسرية بفضل ممارسة الوعي النقدي للإستشراق، ليس فقط من أجل رفض الخطاب الإمبريالي، بل من أجل التدخل في الشروط والأوضاع التي تجعل المعرفة ممكنة، المعرفة التي تكون على الدوام في علاقة مع العالم "[1]،وتعد الدراسات الغربية للإسلام أفضل نموذج عن العرفة القسرية؛فقد سعى الغرب إلى دراسة الإسلام من منظور غربي مما جعله يتحكم في تلك المعرفة ويوجهها لخدمة مصالحه، *وإدوارد سعيد*يرى أن "التغطية المعتمدة للإسلام، وهي التغطية التي أدت روابطها بالسلطة إلى منحها القوة، والثبات وكذلك وقبل كل شيء، الحضور"[2] قد صنعت صورة الإسلام ونشرتها في العالم من أجل أن يظهر الغرب في صورة مضادة تسودها الديمقراطية والعدل عكس الإسلام الذي إقترن إسمه بالإرهاب والتطرف.

إن المعرفة تتطلب دوما وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة وهذا ما تجسد بشكل صريح في الإستشراق كأداة إعتمد عليها الغرب في معرفة الشرق، ففي هذه الحالة فإن الذات العارفة تتمثل في الغرب الأوروبي خاصة بدءا بالعصور الوسطى إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر، ومنذ القرن العشرين أصبحت الذات العارفة تتجلى في الغرب الأمريكي، أي أن الذات العارفة تغيرت بفعل تغير موازين القوى؛ إنتقلت من الغرب الأوروبي إلى القوة الأمريكية، في حين نجد أن موضوع الدراسة لا يزال هو نفسه إنه الشرق كما حدده *إدوارد سعيد* في كتابه الإستشراق، فوجود ذات عارفة وموضوع معرفة هو الذي أنتج لنا ما يُعرف بالمعرفة، لكن المعرفة التي إهتم بها *إدوارد سعيد* في كتاباته تمثلت في المعرفة الإستشراقية التي كونها الغرب عن الشرق، وهي معرفة بالرغم من إفتقارها للموضوعية والدقة في وصف وتحليل واقع الشرق إلا أن لها صدى وإقبال كبير من لدى القراء وبفضل القوة التي يتمتع بها صاحب الدراسة كان لدراسته تأثيرا كبيرا، فالمعرفة التي كونها الغرب عن الشرق لا يزال مفعولها يعمل إلى اليوم، فهي تمثل لدى الغرب "القدرة على التعرف على الآخرين، وجمع ما يمكن جمعه من المعلومات والتفاصيل الدقيقة التي من شأنها أن تجعل ذلك الآخر- الغريب والغامض – مرئيا، وقابلا للإدراك "[3].

---

[1] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 163.

[2]– إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص 312.

[3] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 115.

إن المعرفة التي صنعها الغرب عن الشرق هي معرفة ذاتية بعيدة عن الموضوعية، وإن الغرض الذي كان يكمن خلفها هو التعرف على الآخر الشرقي من أجل السيطرة عليه وجعله خاضعا له من حيث السلطة المعرفية والسياسية والإقتصادية، ولقد تكلل هذا الفعل بالنجاح عندما وظف الغرب المعرفة الإستشراقية في غزو العالم الثالث، فكانت بمثابة الطريق الذي مهد لنجاح الحركات الإستعمارية، وبالتالي فإن المعرفة الغربية ليست بريئة مما حصل للإنسان الشرقي بل كانت خلف المعاناة التي عاشها وكذلك كانت وراء تشويه صورة الشرقي في الكتابات العالمية،لأنها جعلت المستشرق الغربي يتحدث نيابة عن الشرقي، فمثلته بصورة بعيدة عن الواقع الشرقي وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المعرفة تستمد "سلطتها من وجودها المؤسسي، هذا الذي يعاد إنتاجه في إعادة إنتاجها المتوسعة، في عملية ذلك التحويل المعرفي، بهذه العملية تتحدد المعرفة كمؤسسة، وتمارس فيها سلطتها "[1]، وهذا الأمر كان الدافع الأساسي الذي جعل *إدوارد سعيد* يدرس الإستشراق من أجل الكشف عن المغالطات التي قام بها المستشرقون من جهة ومن أجل مساءلة المعرفة الغربية الإستشراقية من جهة أخرى .

إن القارئ لكتاب الإستشراق يجد أن *إدوارد سعيد* يهاجم بقوة المعرفة الغربية ويعتبرها إمبريالية بإمتياز، لأنها أُنتجت لخدمة أغراض الغرب فقط، كما أنها تعكس النفوذ والهيمنة الغربية، فهي دليل على وجود الغرب ذلك لأنه جعل من نفسه ذات عارفة تكون لها الحرية التامة للتصرف في موضوع دراسته، وهذه الحرية مكنته من تمثيل الشرق بأساليب تعكس إرادة الغرب من هذا التمثيل، لذا "يجب تناول خطاب السيد الغربي الإستشراقي بوصفه خطابا يمثل فتوحا معرفية أو علمية فحسب، بل وبدرجة أكبر، بوصفه نتاجا يمثل وجه الإستشراق المعرفي بما هو أسلوب غربي في الهيمنة على الشرق والسيطرة عليه"[2]؛ غير أن المعرفة الحقة لا تلغي طرف من أجل بناء طرف آخر، أي أن المعرفة الغربية أكدت حضور الغرب كذات دارسة وألغت الآخر الشرقي وحولته إلى موضوع دراسة سالبة منه مقومات وجوده، "إن الإستشراق كمعرفة ساهم في خلق شرق بالقوة، لم يتجاوز نطاق المخيال "[3]، بل تحدثت على لسانه وعاملته بشكل يعادل بقية الظواهر غير الإنسانية وهذا يعد أكبر خطأ وقع فيه المستشرقين، فمعرفة الآخر لا تتطلب النظر إليه كمادة جامدة والدراسة العلمية تفرض

[1] – مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في إستشراق إدوارد سعيد**، الفارابي الجهة الشعبية لتحرير فلسطين دائرة التثقيف المركزي، ص 70.

[2]– أحمد دلباني، **سفر الخروج**، دار التكوين للتاليف والترجمة والنشر، دمشق، 2009، ص 128.

[3] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 129.

الموضوعية لا الذاتية وتقوم على الواقع لا على التمثيل والخيال وبالتالي "فإن كل معرفة إيديولوجية، ولا وجود ممكنا لمعرفة علمية، كل معرفة أو كل حقيقة .. هي تمثيل "[1].

يرى *إدوارد سعيد* أن المعرفة الغربية بالرغم منها حملت شعارات عديدة تدافع عن الإنسان وأسست لقيم ومبادئ تضع الإنسانية في المرتبة الأولى، كما دافعت على فكرة جعل المعرفة خادمة للإنسان فإن كل هذا لم يتجاوز الواقع الأوروبي إلى البلدان الأخرى، بمعنى أن المعرفة كانت في يد الإنسان الأوروبي الذي إستخدمها ضد الإنسانية الأخرى، أي أن مجال المعرفة لم يتعدى حدود العالم الأوروبي، لكن تم إستخدامها من أجل السيطرة والتحكم وهذا ما تجلى في تكنولوجيا الإعلام والإتصال والتقنية بصفة عامة، وكذلك المعرفة العلمية التي إرتبط ظهورها وتطورها بمصالح الإنسان والدليل على ذلك أنه زاد الإهتمام بها في مرحلة الحروب خاصة الحربين العالميتين، حيث وظف العلم لأغراض سياسية وعسكرية بالدرجة الأولى، وبالتالي يمكن القول أن المعرفة الغربية هي معرفة قسرية لا تخدم إلا مصالح الغرب لا الإنسانية العالمية التي تغنت بها الحداثة الأوروبية لأنه "لا مكان للمعرفة الخالصة أو للعلم، وحيث إرادات الهيمنة تستخدم المعرفة واللامعرفة من أجل تحقيق أغراضها "[2].

إن المعرفة التي يدعو إليها *إدوارد سعيد*معرفة تضع صوب إهتمامها الإنسان وتحاول أن تؤسس له وضع جديد يتجاوز الطرح القديم لأنها "لا تؤمن بالمعجزات ولا بمشاعر الإطمئنان للخرافة التي صنعها الأجداد ... تحيله إلى وقائع وأحداث جرت بأسبابها في هذا العالم الذي يتواصل فيه الإنسان ويشارك غيره لبناء قيم عالمية لا تعترف بالأعراق والأجناس والديانات والمذاهب والأخلاط المركبة "[3]، ومن أجل بلوغ هذه المعرفة لابد من أن يتم تحديد الغاية من المعرفة وهذه الغاية في نظر *إدوارد سعيد* تتبلور في التفسير المرتبط بالوعي أي "أن كل معرفة هي تفسير وإن من الضروري أن يتصف التفسير بالوعي الذاتي "[4]، وهذا مل ينبغي أن يتوفر عليه الخطاب الذي ينتجه المثقف ويوجهه لقرائه، لأن الخطاب عبارة عن مجموعة من المعارف تحمل حقائق ينبغي لها أن تكون مبنية على التفسير والوعي.

إن الغرض الذي يكمن وراء نقد *إدوارد سعيد*للمعرفة الغربية والتقليدية هو الدفاع عن القيم الإنسانية التي يكون الإنسان هو محور إهتمامها، لذا يقول "سوف ينهض إنتاج المعرفة ونشرها بدور رئيسي حاسم بصورة مطلقة. لكنه حتى يحين موعد تفهمنا للمعرفة في صورها الانسانية والسياسية بإعتبارها شيئا نكتسبه

[1] – مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في إستشراق إدوارد سعيد**، ص73.

[2] – أحمد دلباني، **سفر الخروج**، ص 131.

[3] – محمد خطاب، **عن الفضاء الثالث: المقاومة خارج المكان عند ادوارد سعيد**، ص ص 314 – 315.

[4] – إدوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، ص 130.

لفائدة التعايش والترابط لا من حيث إرتباطهما بأجناس أو أمم أو طبقات أو أديان معينة، فلن يبشر المستقبل بالخير"[1] وبهذا فإن المعرفة في نظره هي أداة للتعايش الإنساني.

إن المعرفة التي يتحدث عنها *إدوارد سعيد* يكون مجالها العلوم الإنسانية، فهي معرفة ضد الأعراق والتمييز العنصري وفكرة الدين والمذهب وكل ما يؤدي إلى إلغاء الآخر من أجل أن تكون معرفة أنسنية تهتم بالإنسان بغض النظر عن إنتمائه وموقعه في العالم، فيكون صلب هذه المعرفة الإنسان والوقوف في وجه الظلم من أجل تحقيق العدالة الإنسانية على الأرض حيث يقول *إدوارد سعيد* "يلعب إنتاج المعرفة ونشرها دورا حاسما مطلقا، غير أنه حتى يحين وقت تفهم فيه المعرفة في أطر إنسانية وسياسية بوصفها شيئا يجب أن يربح في خدمة التعايش والتشارك لا في خدمة أجناس أو أمم أو طبقات أو أديان "[2]؛ وكأن المعرفة في هذه الحالة إمتداد للنزعة الإنسانية التي ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر جاعلة من الإنسان محور إهتمامها.

غير إن *إدوارد سعيد* كانت فلسفته الأنسنية أكثر شمولا وأعمق من النزعة الأوروبية التي كان مجالها ضيق بالرغم من أنها من الناحية النظرية كانت تضم الإنسان دون النظر إلى دينه وعرقه وجنسه، أما واقعها كان مختلف أي أنه لم يكن هناك تطابق بين ما هو نظري مع ما هو عملي، في حين نجد *إدوارد سعيد* لم يفصل بينهما،حيث "يصر في كتاب الإستشراق، على ضرورة تخليص هذا المذهب من المركزية الأوروبية وإعطائه بعدا كونيا "[3] لذا تعد مسألة دنيوية النص هي السمة الغالبة في فلسفته، أي إعتبر المعرفة البعيدة عن الواقع لا ترقى إلى مستوى المعرفة لأنها لا تمد بأي صلة للعالم فكل معرفة تحمل في ثناياها الرغبة في التغيير وهذا التغيير يجب أن يكون مرتبط بالواقع ولهذا لا بد من "الإبتعاد عن أنظمة لمعرفة جاهزة والإتجاه نحو " أحداث "، أو أعمال معرفة مغايرة "[4].

2 / السلطة:

مسألة السلطة من المواضيع التي إحتلت الصدارة في الفلسفة المعاصرة، بالرغم من أن هذا المفهوم إرتبط بالإنسان منذ عرف التجمعات البشرية وأخذ في الإستيطان وتشكيل القبيلة والعشيرة والمدينة والدولة، فكل تجمع بشري هو بحاجة إلى سلطة تحكمه وتنظم شؤونه وتوجه العلاقات بين الأفراد وذلك من أجل تفادي النزاع والصراع داخل

[1] – إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص 318.

[2] – إدوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، ص 124.

[3] – فخري صالح، **إدوارد سعيد الناقد الإنساني**، ص 211.

[4]– ليلى غاندي، **إدوارد سعيد ونقاده**، مجلة الكرمل، العدد 81، 2000، ص 58.

الجماعة، فالسلطة مطلب ضروري داخل المجتمع ولا يمكن أن تستقيم الحياة بدونها وهذا ما أكدت عليه *حنة أرندت** عندما قالت إن " كل إنحطاط يصيب السلطة، إنما هو دعوة مفتوحة للعنف "[1].

إن إهتمام الفلاسفة منذ القرن العشرين بالسطلة نابع من الإفرازات الناتجة عن وضع الإنسان الذي يتخبط في الكثير من الأزمات السياسية والاقتصادية؛ حيث تنبهوا إلى أن مسألة السلطة لا يمكن أن تعالج إلا من خلال الولوج إلى مجال اللغة وما تحمله من دلالات لها قدرة بالغة في نحت علاقاته وبناء نظمه، فكانت السلطة من بين المفاهيم المستهدفة والتي تم نقلها من الجانب السياسي إلى المجال اللغوي من أجل تفكيكها والكشف عن ماهيتها الحقيقية ويعد الفيلسوف الألماني *نيتشه* من بين الذين تنبهوا إلى هذا الأمر، حيث أستعمل بدل السلطة إرادة القوة معتبرا إياها المحرك الأساسي للعلاقات؛ فهذه "الإرادة تمثل جوهر الحياة، وعن طريقها يمكن تفسير كل مظاهر الوجود"[2].

أما الفيلسوف الفرنسي *ميشيل فوكو*الذي كان من بين الفلاسفة السبّاقين إلى هذا الطرح بعد نيتشه ذهب إلى أن السلطة عبارة عن جهاز يتخذ أشكال متعددة ويتجلى في مؤسسات مختلفة؛ إلا أنه لابد من الإشارة إلى أن *ميشال فوكو* يعرف السلطة بقوله " أنا لا أعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الإسم، ولا أعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة، كما أنني لا أقصد نوعا من الإخضاع الذي قد يتخذ، في مقابل العنف، صورة القانون، ولست أقصد أخيرا، نظاما من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر أو جماعة على أخرى، بحيث يسري مفعوله، بالتدريج في الجسم الإجتماعي بكامله "[3].

إن *فوكو* تجاوز المفهوم الكلاسيكي التقليدي للسلطة الذي يحصر مفهومها في نطاق الدولة ومؤسساتها خاصة السياسية، ومع ذلك فإنه لم يول إهتماما كبيرا بمسألة ماهية السلطة ولم يعنى بتحديد أصل المفهوم من خلال تتبع مساره عبر التاريخ معتبرا بذلك البحث في الماهية والأصل يجعلنا نبتعد عن الغرض الأساسي وهو الكيف لكن *فوكو* "لا يعني بال"كيف"، " كيف تظهر السلطة " بل" كيف تمارس"، و" كيف يحدث الأمر عندمايمارس أفراد

*أرنت حنة: فيلسوفة وإختصاصية في النظرية السايسية 1975 _ 1906م دريست الفلسفة في ماربورغ وفريبورغ وهايدلبرغ وكان منأساتذتها ياسبرز دعيت للمحاضرة في بركلي وبرنستون وشيكاغو على الوالي قبل ان تتفرغ للتدريس نهائيا في المدرسة الجديدة للبحث الإجتماعي نيويورك، وقد حازت حنة أرنت على جائزة ليسنغ عام 1959م ثم على جائزة سونينغ عام 1975م لمساهمتها في الثقافة الأوروبية من بين كتبها أزمة الثقافة، عن الثورة، من الكذب إلى العنف، التوليتارية، حياة الروح. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص9.)

[1]– ثامر عباس، **تقديس الزعامة دراسة في ظاهرة الكارزما السياسية**، منشورات الضفاف، منشورات الإختلاف، دار الأمان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط 1، 2015، ص 321.

[2] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 96.

[3]– ميشيل فوكو، **جنيالوجا المعرفة**، ص105.

سلطتهم على آخرين "ما يقال "[1]، إن الغاية من البحث في السلطة في نظر *فوكو* هو الكشف عن حقيقة السلطة لكن من حيث تطبيقاتها وتجسيداتها على أرض الواقع دون حصر مجالها في السياسة فقط، أي أنه لم يهتم "بدراسة تجليات السلطة في الممارسات الاجتماعية فقط، بل إمتد إلى تحليل الممارسات الخطابية من خلال إبراز علاقتها بالسلطة، سواء السلطة الخارجية التي تتجلى في مختلف المؤسسات التي تضبط حركة الخطابات وإنتاجها في المجتمع، أو سلطة الخطابات ذاتها كما تتجلى في أنظمتها الداخلية "[2].

لا يمكن حصر السلطة في المجال السياسي فحسب بل هي تتواجد في كل مجالات الحياة الإقتصادية والثقافية والاجتماعية ذلك لأن "السلطة ليست ماهية غير شخصية ولا مرئية، بل تتجسد في جماعات قابلة لتحديد هويتها، وتشتغل من أجل أهداف وغايات سياسية وإقتصادية"[3]، وفي هذا الصدد يقول أيضا *فوكو* عن السلطة بأنها "الإستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، وتتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنة الاجتماعية "[4].

كما يرى *ميشيل فوكو* أن السلطة التي يعيش في ظلها الإنسان نوعان سلطة إجتماعية التي تحدث عنها في كتابه تاريخ الجنون والأخرى سلطة الخطاب وما يحمله من قوة لها تأثيرا في تشكيل الأنظمة المعرفية وفي ضبط الأفراد وتوجيههم، وبهذا فإن "المحرك الوحيد للمعرفة ليس هو العقل إنما هي القوى المتصارعة، فليس العقل وحده من ينتج المعرفة إنما السلطة تنتجها كذلك"[5]، كما يعتقد أن خلف كل معرفة توجد أنظمة سلطوية تكون سببا في إنتاج المعرفة وفق شكل معين وضمن قوالب محددة وبهذا تكون السلطة عنده "لا تتجلى في علاقات عنف أو كآليات القمع والحظر فحسب، بل تتحدد كذلك بإعتبارها قوة منتجة للمعرفة والخطابات"[6].

كان التطرق إلى موقف *ميشيل فوكو* من السلطة أمر ضروري للغوص في أراء إدوارد سعيد ذلك لوجود تقارب كبير في الطرح لذا لايمكن الحديث عن موقف *إدوارد سعيد* من السلطة دون الوقوف عند *ميشيل فوك* ومقاربته في السلطة، أي أن هناك تشابه كبير بين المقاربة التي قدمها كلا الفيلسوفين *ميشيل فوكو وإدوارد سعيد* حول السلطة بإعتبارها كيان يتمتع بالقوة التي تمكنه من إنتاج المعرفة وتوجيه الخطابات لكن إدوارد سعيد يرى أن موقفه من السلطة يختلف عن موقف *ميشيل فوكو* حيث يقول "أن فيكو يتحدث عن السلطة من منطلق أن

[1] – جيل دلوز، **المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1987، ص 63.

[2] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 94.

[3] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 159.

[4] – زواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2013، ص 94.

[5] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 97.

[6] –المرجع نفسه، ص 97.

السلطة تفوز دائما، هذا من جهة، وعند إستسلامه أمام السلطة تلك، يتحدث عن ضحايا السلطة بقدر معين من اللذة. وأعتقد أني لطالما عددت ذلك خطأ، ولطالما كان موقفي من السلطة شكوكيا وعدائيا"[1].

السلطة في نظر *إدوارد سعيد* تلك الآلهة التي تحكم قبضتها على ما هو قائم في جميع المجالات، وقد عرفت هذه السلطة تطورا في العصر المعاصر، إنتقلت من السلطة الإستعمارية نحو السلطة الثقافية التي تكون التقنية هي الحامل لها عبر المجتمعات من أجل أن تعبر عن إرادة الغرب في الهيمنة وتعكس القوة التي تسمح له بقيادة العالم فتاريخ الإنسان كما أشرنا سابقا لا يخلو من السلطة والغرب يسعى إلى المحافظة على سلطته فالسلطة بالنسبة للغرب هي ذلك الهاجس الذي لا بد من بلوغه بشتى الطرق؛ لذا في كل مرحلة من مراحل التاريخ يبدع الغرب شكل جديد من أشكال السلطة ويوظفها من أجل فرض إرادته وإمبرياليته، فالسلطة مهماإختلفت تجلياتها إلا أنها تبقى قائمة وحاضرة سواء بشكل ظاهر أو خفي وكل معارضة لهذه السلطة لا تزيد الغرب إلا تمسكا بها حيث يقول *هنتنجتون* "إن التحدي أمام صانعي السياسة الغربية ضمان تزايد قوة الغرب لكي يستطيع صد كل الآخرين "[2].

يرى *إدوارد سعيد* أن السلطة الغربية قد عرفت تحولا عبر التاريخ وتتجلى تمظهرات السلطة في الإستعمار والتسلط على الدول المستعمرة وأيضا في الإستشراق الذي هو في جوهره يعكس سلطة الغرب في إنتاج المعرفة وإستغلالها في فرض الهيمنة حيث يقول *إدوارد سعيد* :"من وجهة نظري، أعتقد أن للإستشراق أهمية بوصفه علامة ومؤشرا على القوة الأوروبية والأطلسية الممارسة على الشرق أكثر منه بوصفه خطابا حقيقيا عن هذا الأخير "[3]، وكذلك سلطة وسائل الإعلام التي لها قدرة هائلة في توجيه الرأي العام وإستثماره في خدمة المصالح الغربية، غير أن *إدوارد سعيد* كان إهتمامه الأكبر ينصب على الاستشراق بإعتباره خطاب قائم على "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطرة"[4].

إن الخطاب في نظر *إدوارد سعيد* لا يمكن النظر إليه على أنه عبارة عن جملة من الألفاظ والكلمات المكونة لجمل وعبارات بل هو في حقيقة الأمر سلطة لها تأثير وذات مفعول قوي، أي أن له سلطة كبيرة في توجيه الإنسان وفي إنتاج المعرفة وفق المنظور الغربي، ووفق الإرادة الغربية الإمبريالية، لذا لا بد من تفكيك كل خطاب

[1] – إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2008، ص 294.

[2] –إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص 107.

[3] – أحمد دلباني، **سفر الخروج**، ص 129.

[4]– سعد البازغي، ميجان الرويلي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2002، ص 89.

من أجل الكشف عن مضامينه الحقيقية، فالسلطة لا تظهر في الجانب السياسي وفي الحكم التعسفي، بل تظهر أيضا في اللغة كأداة لكتابة الخطاب؛ لا تستمد قوتها إلا من قوة صاحب الخطاب، وبالتالي يمكن القول أن "الخطابات تتمتع هي الأخرى بسلطتها اللغوية والمعرفية والرمزية وهي تحمل دائما طاقة نقدية وقابلية على التمرد على المنظومات القارة، إجتماعية وسياسية وأخلاقية "[1].

إن السلطة من أجل أن تحافظ على وجودها تسعى إلى السيطرة على كل ما يهدد هذا الوجود، بما في ذلك الخطاب لما له من تأثير عليها، وهو الأمر الذي جعل من "الخطاب مدار إهتمام السلطة، لهذا خضع للرقابة والتحكم. والسبب أن الأنظمة السياسية في أوروبا قد إستشعرت ما تشكله الخطابات من تهديد لها، حين تتحول إلى قوى للتحرير والثورة على الواقع الذي أنتجته"[2]، فكان من الضروري السيطرة عليه وإستعماله كأداة لخدمة مصالحها وهو ما يتجلى بشكل واضح في الإستشراق الذي تحول من أداة معرفية إلى أداة للهيمنة على الآخر أي أن الإستشراق الذي كان الهدف المرجو منه هو التعرف على الآخر الذي يوجد ككيان مقابل للأنا تحول بفعل السلطة السياسية وبالتحديد الإستعمارية إلى وسيلة سيطرة وتسلط، فكان له وقع كبير على عقول المتلقين سواء في أوروبا وأمريكا، وهذا ما يؤكد عليه*حامد أبو زيد** الذي ذهب إلى أن "الخطاب حين يتحول إلى سلطة ولو كان في موقع المعارضة السياسية المباشرة ينتهي إلى تكريس مفهوم أخطر بكثير عن مفهوم السلطة السياسية "[3].

غير أن تجليات الإستشراق كسلطة كانت بارزة في المجال الثقافي خاصة لأن الثقافة تعد الإطار المؤسساتي للإستشراق أين "أصبح يقوم بمهام سلطوية بالأساس، كالفحص، والدرس، والحكم والتأديب والتحكم. إنها مقولات أساسية، تدخل ضمن العناصر التي تشكل السلطة"[4]، وكان كذلك للمستشرق بما أنه ينتمي إلى دولة ذات سلطة أن يتعامل مع موضوع دراسته بكل حرية إلى الحد الذي بات يعد عمل المستشرقين الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تصور غيرها عن الشرق، فالسلطة سمحت للمستشرق بأن يخترع الشرق وفق ميولاته ورغباته وإرادات السلطة التي يخضع لها وبالتالي يمكن القول إن الإستشراق خطاب له سلطة إستمدها من سلطة القوة المحركة للعالم كأوروبا وأمريكا.

---

[1]– لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 110.

[2] – المرجع نفسه، ص 96.

* نصر حامد أبو زيد: ولد في 1943، مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية، يعيش منفيا في هولندا، يتمحور مشروعه حول التأويل وطرق قراءة وإستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أراده أن يكون تأسيسا لهرمنوطيقا عربية جديدة من أهم كتبه: نقد الخطاب الديني، مفهوم النص، الإتجاه العقلي في التفسير، النص–السلطة–الحقيقة. (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص 177.)

[3]– أحمد معط الله، رؤية إدوارد سعيد للمثقف العربي بين الإلتزام والأيديولوجيا، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 5، جوان 2016، ص 53.

[4] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 127.

يذهب *إدوارد سعيد* إلى أن السلطة مهما إختلفت وتعددت تجلياتها ينبغي أن توضع موضع مساءلة من أجل الكشف عن غاياتها وأهدافها الحقيقية، وذلك حتى نتمكن كما يقول *إدوارد سعيد* من مخاطبة "القوى الشرعية المفوضة بالسلطة، لا سيما عندما تستخدم تلك السلطات في حرب علنية غير متكافئة ولا أخلاقية، أو في برنامج متعمد للتمييز والإضطهاد والقسوة الجماعية "[1]؛وهذا يقود حتما إلى ضرورة تحديد مهام السلطة، لأن الأسباب الأولى التي كانت وراء ظهورها هي تحقيق العدل والسلام والتعايش بين الأفراد فلا ينبغي لها أن تحول ضد ذلك أو أن تدعم كل فعل يقود إلى التسلط والإضطهاد، فالمثقف وحده له القدرة على المساءلة وعلى الدخول مع السلطة في جدل تكون نهايته لصالح المحكومين والمتسلط عليهم، وهذا ما أطلق عليه *إدوارد سعيد* بفكرة قول الحق للسلطة الذي هو "تأمل حذر بالبدائل المتاحة، وإختيار البديل الصحيح، ثم تقديمه على نحو عقلاني حيثما يمكن أن ينجح ويحدث التغيير المناسب"[2]، فلا يجب على المثقف أن يخدم السلطة بل عليه أن يكون دوما مستعدا لفضح إراداتها وجعلها واضحة أمام الشعب وبالتالي يكون "الخطاب الذي يتبناه المثقف هو خطاب نقدي متجرد من أي توجه إيديولوجي، إنه خطاب يعبر عن إرادة الجماهير ويدعو إلى بناء سياسة عادلة"[3].

3/ سلطة المعرفة وتشكيل هوية الآخر:

تعد العلاقة المعرفة بالسلطة من بين إهتمامات الفلسفة المعاصرة، فقد ذهب العديد من الفلاسفة إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بينهما، ذلك أن المعرفة كانت دوما أداة خادمة للسلطة وكانت توظف من أجل تحقيقها وبالتالي فإن تاريخ المعرفة البشرية كان توجهه سلطة كامنة مما يجعل من المعارف التي كونها الإنسان منذ القدم معارف تفتقد إلى الموضوعية وغير نزيهة؛ وهي معارف أنتجتها السلطةبمختلف أنواعها من أجل تحقيق غاياتها وفي هذا الصدد يمكن إستحضار *فيكو* الذي كان له تأثير كبير في تكوين فلسفة *إدوارد سعيد*الذي يقول "تعلمت ذلك مبكرا جدا من فيكو، الذي يجعلك تدرك أن التاريخ ليس منزلا أومقدسا ،بل إنه منصنع الرجال والنساء، وكي نفهم العالم الذي نعيش فيه وعالم العلم حيث تجري تلك النشاطات، أعتقد أن علينا إدراك مايعني بالفعل أن تنتج علما".

يعد الفيلسوف الفرنسي *ميشيل فوكو*من بين الفلاسفة المهتمين بعلاقة المعرفة بالسلطة، فكان له مقاربة في هذا الشأن أصبحت بمثابة مرجعية عند أغلب المفكرين والدارسين لإشكالية العلاقة بين المفهومين،حيث يذهب *ميشيل فوكو* إلى القول :"إن الإختلاف الماهوي بين السلطة والمعرفة، لا يقف مع ذلك، عائقا يحول دون أي

---

[1] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ترجمة: حسام الدين خضور، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص 113.

[2] – المرجع نفسه، ص 117.

[3]– أحمد معط الله، **رؤية إدوارد سعيد للمثقف العربي بين الإلتزام والإديولوجيا**، ص 55.

تدخل وإرتباط بينهما، فعلوم الإنسان لا تنفصل عن علاقات السلطة التي تسمح بإمكانها والتي تولد معارف تكون قادرة، إلى حد ما، على إجتياز عتبة إبستمولوجية أو على إقامة معرفة: كعلاقة التوبة بالمرشد الديني بالنسبة " للعلم الجنسي" مثلا، علاقة المؤمن بالموجه الديني، أو العلاقات التأديبية بالنسبة للسيكولوجيا "[1]، فمن خلال ما قاله يمكن إعتبار السلطة الموجه للمعرفة والمنتج لها، فلا يمكن أن تتقدم المعارف إلا بالقدر الذي تسمح به السلطة، كما أن الحديث عن علاقة السلطة بالمعرفة هو حديث عن موجه بكسر الجيم وموجه بفتح الجيم؛ فالأول هو المسؤول الذي له دوما غاية من المعرفة التي يؤسسها، وبالتالي فإن المعارف مهما تطورت وتنوعت وإختلفت عبر التاريخ فما هي إلا معارف خادمة لإرادة سلطة معينة.

لقد أحدث *ميشيل فوكو* خطوة إنتقالية مهمة جدا في مجال الإهتمام بالمعرفة التي لم يعد ينظر إليهامن حيث طبيعتها ومصدرها بل أصبح يطرحها من منظور علاقتها بالسلطة وكيف تساهم هذه الأخيرة في صناعة المعرفة وإنتاجها وهذا ما نلمسه في قوله:" في الخطاب تجتمع وهذا التصور لعلاقة المعرفة بالسلطة نجده حاضر وبشكل قوي في كتابات إدوارد سعيد خاصة في كتابه الإستشراق، مبينا في ذلك كيف تمكنت السلطة من تأسيس المعرفة حول الشرق الذي حولته بدوره إلى موضوع دراسة من خلال الإعتماد على الأدب وفقه اللغة والأنثروبولوجيا"[2]، فرغبة الغرب في السيطرة على الشرق أباحت له الإعتماد على هذه العلوم وتوظيفها من أجل خدمة مصالحه، حتى المعارف التي كونها الغرب عن الشرق في نظر *إدوارد سعيد* كانت بعيدة عن واقع الشرق ولا تمد له بأي صلة.

ويقدم *إدوارد سعيد* المستشرق الفرنسي *غوستاف فلوبير* الذي قدم دراسة عن المومس المصرية كشك هانم كمثال على ذلك؛ حيث أعطى لنفسه الحق في تمثيلها ذلك لأنه ينتمي إلى القطب الذي بيده السلطة التي تتسم بالهيمنة مما يجعلها "لا تتيح له فقط أن يمتلك جسديا كشك هانم ، وإنما كذلك أن يتحدث بدلا عنها ويعبر لقرائه عن الخصائص التي تميز هذه المرأة كنمط شرقي"[3]، وبالتالي فإن المكان الذي ينظر من خلاله المستشرق إلى الشرق يمنح له الحق في دراسة الشرق مما يجعل هذه المعارف الناتجة عن الدراسة تفتقد إلى الموضوعية العلمية التي لا بد أن توجد في كل دراسة علمية، فالغرب أراد من خلال الإستشراق أن يقدم الآخر الشرقي وفق ما يرغب فيه ويريده وبالصورة التي تتفق مع أهدافه ومصالحه، فالسلطة الغربية هي التي صنعت صورة الشرق في ذهن الفرد

[1]- جيل دلوز، **المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو**، ص 82.

[2] - روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 595.

[3]- فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 133.

الغربي من أجل إرضاء كبريائه وتثمين إستعلائه على الشرق ذلك لأن "الإستعلاء الأوروبي المتمركز فوق الشرق المدروس كمادة ناقلة، يسمح بأن تمارس ضده إمبريالية ثقافية – حضارية ولكي تعزز فيه الذات الغربية ثقتها بنفسها يجب تناول الشرق كموضوع، فينطوي الفعل ذاته على تبخيس يتماشى مع طبيعة الإستعلاء المعرفي للإستشراق"[1].

إن الشرق كمعرفة ونتاج غربي محض، إخترعته النرجسية الغربية من أجل المحافظة على وجودها وبالتالي فإن من يملك السلطة والقوة يكون له الحق في إنتاج المعرفة حتى وإن تعلقت بكيان آخر ورسم صورته والتحدث نيابة عنه، فالسلطة بهذا هي شكل من أشكال الإستلاب، فقد سلبت الآخر الشرقي هويته الحقيقة وصنعت له هوية جديدة ومنافية للهوية الأصلية من أجل إرضاء روح التعالي القابعة في العقل الغربي الذي يرفض أن يكون الآخر شبيها له أو أن يشاركه نفس السلطة؛ وهذا التعالي أقامه الغرب على ثنائيتين:إحداهما تتميز بالقوة والحضارة والتفوق والأخرى تتسم بالتخلف والضعف والإنحطاط، فالأولى تمثل جوهر الغرب والثانية تمثل حقيقة الشرق وهذا ما أكده نيتشه عندما أقر بأن إنتاج المعرفة يخضع دوما إلى ثنائية متصارعة، وهو فعلا ما نلمسه في الإستشراق كمعرفة تعكس إرادة القوة لأنه قائم على ثنائيتي الشرق والغرب"وإذا ما أخذنا ثنائية (الغرب، الشرق)، فكل قوة تدخل في صراع مع قوة أخرى، وهذا الصراع يلقي بضوئه على كل القوى الأخرى "[2]، لذا يمكن القول مع *جيل دولوز* بأنه لا يمكن أن توجد معرفة خالية من الإيديولوجيا ورغبة الهيمنة، فكل معرفة هي في جوهرها تعبر عن ذات كامنة خلف إنتاجها حيث يقول عن المعرفة أنها :"لا تحيل أبدا إلى ذات شاردة متحللة من أي إرتباط بميدان السلطة، وليست هذه الأخيرة في حل من أي إرتباط بالمعارف التي تتقمص السلطة ذاتها لتخرج إلى الفعل"[3].

يرى *إدوارد سعيد* أيضا أن المعرفة كانت دوما في خدمة السلطة كما أن هذه الأخيرة كانت تلجأ إلى المعرفة من أجل أن تحقق غاياتها "فالمعرفة والسلطة تتكملان وتتآزران من أجل فرض الهيمنة الثقافية. ففي القرن التاسع عشر تورط المؤسسة الإستشراقية في دعم سياسة التوسع الإستعماري، ومده بالمرجعية المعرفية الكفيلة بضمان التفوق الثقافي وتهميش الآخر وإختزاله، وتطويقه بالمقولات العلموية التحقيرية"[4]، فإذا كان ميشيل *فوكو* لا يجعل السلطة تقتصر على طرف واحد فقط فإن *إدوارد سعيد* يجعلها تصب في بوتقة السلطة السياسية الإمبريالية لأن "الإجماع

---

[1]– لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 117.

[2]– المرجع نفسه، ص 119.

[3]– لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 126.

[4] – عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، ص 336.

الليبرالي الذي تبدو بمقتضاه المعرفة الحقة غير سياسية أساسا يخفي الشروط السياسية التي تؤثر في إنتاج المعرفة "[1]. فالغرب لم ينكب على دراسة الشرق من أجل معرفة الشرق بل من أجل خدمة أغراضه وتلبية حاجياته من الشرق سواء كانت إقتصادية أو سياسية أو ثقافية وهذا ما يبررالغائية المعرفية التي كونها الغرب عن الشرق والتي تتجلى بشكل واضح في الاستشراق.

إن الاستشراق يعد من بين المؤسسات التي تمارس هيمنتها على الآخر، فالمعرفة التي كونها المستشرقون عن الشرق هي معرفة تقصي الآخر من أجل إثبات الأنا؛ فيصبح الآخر لا يتجاوز كونه موضوع دراسة تتحكم فيه الأنا الدارسة وتحدد إتجاهاته وأبعاده وفق ما يخدم الكيان الغربي والثقافة الغربية، مما جعل الاستشراق" الإتجاه الخطير الذي سلكته في صنع التاريخ والأساطير التي تؤيد تفوق الثقافة الغربية، والحط من تاريخ الأصلانيين وتثبيت دونيتهم، وقد تم ذلك عن طريق التمثيل الخاطئ والصور النمطية، التي غالبا ما تستنبط من بطون الكتب لا من الواقع"[2]، فتمثيل الآخر يعني أنه غير قادر على تمثيل نفسه؛ وصاحب السلطة له الحق في تمثيله وفق ما يريده دون أن يكون للآخر أي رأي أو قدرة على المعارضة والرفض، وبذلك فإن "التمثيل لم يعد مجرد آلة لتصوير الآخر، أو التحدث عنه بالنيابة بل أصبح إعلانا عن السلطة، وبذلك فإن الذي يمثل هو فقط من يملك هذه السلطة على الآخرين "[3]، وعليه فهذه السلطة قد كوّنت معارف غير واقعية عن الشرق، فتحولت بذلك هذه المعرفة إلى أكبر عقاب يتعرض له الشرق من طرف الغرب وهو ما يتجلى في قول *إدوارد سعيد* عندما عرف الإستشراق بأنه :"معرفة الشرق التي تضع كل ما هو شرقي في قاعة الدرس، أو في المحكمة، أو في السجن أو في الدليل المصور، بهدف الفحص الدقيق، أو الدرس، أو إصدار الأحكام، أو التأديب أو تولي الحكم فيه "[4]؛ وهو التشخيص عينه الذي قدمه ميشيل *فوكو*لوصف الإستبداد الغربي الذي ألغى من المركز جميع حالات الجنون والتخلف والمرض وإعتبرها حالات غير عقلانية يجب إزالتها والتخلص منها، فهذا الإلغاء دليل على إثبات سلطة العقل.

إن المعرفة لا تخلو من إرادة الهيمنة جميع النظريات الأدبية والتاريخية والفلسفية تخدم سلطة قائمة، لذا "يصر *سعيد* بإلحاح شديد على دنيوية النصوص، والقول بإشتمالها على إحالات وتطلعات شريحة إجتماعية مهيمنة

[1]– فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 135.

[2]– عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، ص ص 336 – 337.

[3]– لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 136.

[4]– إدوارد سعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ص 97.

ومواقف مؤلفيها، وإنشباكها مع السلطة. فهو يدعو إلى إقحام الرؤى المهمشة وأن الإحالات والمواقف العنصرية الداعمة للمشروع الإمبريالي الغربي"[1]، فإن كانت المعرفة تخدم طرف أو جهة على حساب جهة أخرى فإن إدوارد *سعيد* يقوم بمساءلة هذه المعارف ويدعو إلى ضرورة إعادة النظر فيها وذلك بهدف إعادة كل ما هو مهمش إلى المركز وجعله مساويا للذات الدارسة، فلا ينبغي تعرية الآخر من مقوماته وتحويله إلى موضوع دراسة غير قادر على المساهمة في بناء كل ما يخدم الإنسانية.

إن المؤلف الذي أعلن *ميشيل فوكو* موته في الخطاب الفلسفي المعاصر بإعتباره من أحد الأركان الأساسية التي تقيم السلطة وتدافع عنها وتعمل تحت رحمتها، فإن إدوارد سعيد "لم يؤمن في يوم من الأيام بفكرة "موت المؤلف"، بل يرى أن المؤلف حاضر وحي في نصه سواء برز بشكل جلي، أم إستحق الحفر والتفكيك، وربط النص بشروط ولحظة إنتاجه"[2]، فالمؤلف هو أداة في يد السلطة وخادما مطيعا لها لا يمكن أن يكتب إلا ما يخدم السلطة فهو ينشط من أجل السلطة ومصالحها، ويضرب مثال على ذلك بالفيلسوف والأديب والروائي *ألبير كامو*(1913- 1960م) الذي كانت كل أعماله خادمة للسلطة وبالتحديد خادمة لسلطة وطنه، فبالرغم من كتاباته الإنسانية التي تضفي القداسة على الإنسان وتدعو إلى إحترامه وحمايته وتحرره إلا أن فكره لم يشمل الإنسان ككل بل إقتصر على الإنسان الغربي فقط وأخرج من دائرة إهتمامه إنسان العالم الثالث وهذا يتضح بشكل جلي من خلال موقفه من القضية الجزائرية، فالحفر في جل رواياته يكشف أنه كان ضد فكرة تحرر الجزائر وهذا دليل على أن السلطة التي يتمتع بها المثقف تضفي المصداقية على خطابه مما يجعله ذو مفعول قوي على عقل المتلقي.

---

[1]- عبد الرحمن وغليسي، **إستراتيجيات المقاومة عند فرانز فانون وإدوارد سعيد: من ديالكتيك التحرير إلى تفكيك الهيمنة الثقافية**، ص 341.

[2]- المرجع نفسه، ص 344.

نتائج الفصل:

مما تقدم يمكن الوقوف على جملة من الإستنتاجات تتمثل في:

-إن إشكالية الأنا والآخر في فكر إدوارد سعيد قائمة على ثنائية الشرق والغرب؛ والتمييز بينهما يخضع إلى العديد من المعايير فالغرب ميزته الإستعمار والإمبريالية والإستشراق فمن خلال هذه الأسس الثلاث يمكن تحديد هوية الغرب التي في جوهرها قائمة على التسلط والهيمنة.

-الإستشراق هو العلم الذي كان بمثابة الطاقة المحركة للغرب، والمادة التي صنعت الشرق في المخيال الغربي والعربي فمشكلة الإستشراق هي مشكلة هوية بالدرجة الأولى لأن الغرب أراد من خلال الإستشراق فرض هويته وخلق هوية الشرق وفق إرادة الغرب، فالمعرفة الإستشراقية تعكس إرادة الغرب في السيطرة على الشرق ولقد إعتبرنا الإستشراق من بين محددات الآخر ذلك بهدف إبراز أن الغرب لجأ إلى دراسة الشرق من أجل إثبات ذاته.

-إن الإستعمار الغربي يعد أداة من أدوات الهيمنة تتجلى من خلاله الغطرسة الأوروبية الطامحة إلى الإستيلاء على العالم والتحكم فيه من أجل بسط قوته وجعله تحت سلطته، فكان الشرق من أهم المناطق التي إستقطبت أنظار الإستعمار، حيث مارس في أرض الشرق كل أشكال العبودية والقمع من أجل تبيين سلطة الغرب وقدرته على سحق كل من يعارض إرادته.

– تعد الإمبريالية من أهم الصفات التي إرتبطت بهوية الغرب، فلا يمكن أن نتحدث عن الغرب إلا وإستحضرنا فكرة الإمبريالية، وهي تعبير عن نرجسية الغرب في الهيمنة على كل دول العالم سياسيا وثقافيا وإقتصاديا، وغياب الآخر يؤدي حتما إلى إنتفاء الإمبريالية، والشرق وجوده ضروري لأن لولاه لما تمكن الغرب من معرفة نفسه وإثبات وجوده في العالم.

-إن الشرق في نظر *إدوارد سعيد* لم يبرز لدى الغرب كقوة موازية له بل تحدد من خلال ثلاث قضايا تمثلت في الثقافة والمقاومة والمنفى، فالغرب لم يتمكن من التعامل مع الشرق إلا من خلالهم، أي مارس الإستبداد والإضطهاد من أجل قمعه فكان المنفى عقاب لكل من عارض هذا التسلط الذي تمت مواجهته من خلال الثقافة والمقاومة ونقد سياسة الغرب المتواجدة في أرض الشرق من أجل بث روح التحرر في شعوبه.

– إن الثقافة هي الأساس والمبدأ الذي يعود إليه كل من يبحث عن ذاته وهويته، فالثقافة بما تحتويه من لغة ودين وعادات وتقاليد تمثل أصل الشعوب وماهيتها الحقة، لذا نجدها المحرك الكامن خلف كل حركة تحرر أو في كل محاولة نحو التطور والولوج في العولمة، لكن إدوارد سعيد يدعو إلى تجاوز هذا التصور ذلك لأنه لا وجود لثقافة

نقية، فكل الثقافات هجينة بفعل التحاور والإحتكاك، غير أن هذه الثقافة كانت من بين العوامل التي شحنت الشعوب المستعمرة للنهوض في وجه الإستعمار وطرده.

– تعد المقاومة مظهر من مظاهر الرفض والتمرد وعدم القبول بالوضع القائم وهذا فعلا ما قامت به الحركات التحررية عبر التاريخ ضد الإستعمار، لكن إدوارد سعيد لم يكتفي بالمقاومة المسلحة بل مزجها بالمقاومة الفكرية المتمثلة في النقد، جاعلا بذلك للنقد والمقاومة معنى واحد، وهذا الأسلوب (المقاومة والنقد) من بين الأدوات التي لجأ إليها الإنسان الشرقي لإسترداد ذاته التي عمل الغرب على طمسها.

–إن المنفى من بين المفاهيم التي إرتبطت بالإستعمار، فكان بمثابة عقاب لكل من حاول الوقوف في وجهه، لكن المنفى بالرغم من أنه سبب الكثير من الآلام للمنفيين إلا أنه كان محفز لهم، للدفاع عن قضيتهم خارج ديارهم وفي عقر دار العدو، فالمنفى في نظر إدوارد سعيد يعد من محددات الهوية.

– إن السلطة والمعرفة من بين المفاهيم التي إستحوذت على الفكر الفلسفي المعاصر، حيث نجدهما حاضران بشكل قوي في كتابات *إدوارد سعيد* خاصة الإستشراق الذي يمكن إعتباره كتاب في السلطة والمعرفة، حاول من خلاله إدوارد سعيد توضيح جدلية السلطة والمعرفة في عمل المستشرقون.

– إن المعرفة الإستشراقية هي تلك التي كونها الغرب عن الشرق، فهذه المعرفة من إختراع الغرب كان موضوعها الشرق والذات الدراسة هي الغرب، ولقد حدد إدوارد سعيد خصائص هذه المعرفة في جملة من المفاهيم أبرزها الذاتية لا الموضوعية، الرغبة في الهيمنة لا الرغبة في المعرفة من أجل المعرفة.

– لا يخلو مجتمع من المجتمعات من السلطة فهي حاضرة في كل زمان ومكان بالرغم من إختلافها من مجتمع إلى آخر، فالسلطة الغربية لم تكتفي بأرض الغرب بل عبرت المحيطات والقارات وأتخذت نماذج مختلفة سياسية واقتصادية وتقنية وتمظهرت في مؤسسات مختلفة إستعمارية وإستشراقية وكانت الغاية دوما هي التأكيد على الهوية الغربية وطمس الآخر المختلف.

– إن السلطة والمعرفة مفهومان متلازمان، حيث لا وجود لأحدهما بالمعزل عن الآخر، فالسلطة تنتج المعرفة والمعرفة تخدم السلطة، فلا يمكن أن تتطور المعارف إلا في حدود ما تسمح به السلطة، فإن كانت المعرفة تخدم مصالح السلطة يكون مرحب بها أما إذا كانت تعارضها فالقمع يكون هو نهايتها، فللمعرفة سلطة كبيرة خاصة في المجال السياسي لذا نجد أن بروز المثقفين المعارضين للسياسة يثير توتر السياسيون بالدرجة الأولى.

– في الأخير يمكن القول إن جدل الأنا والآخر من بين القضايا التي يدعو إدوارد سعيدإلى ضرورة تجاوزها، فلا يمكن الحديث في الوقت الراهن عن وجود ثقافات نقية وهويات نقية، بل الآن الموجود هو الإنسان فقط، بغض

النظر عن إنتماءاته وجغرافيته، فكل تلك المفاهيم كانت من إختراع جيهات لها مصالح من كل ذلك، ليكون الإنسان هو ضحية أفكار تم فبركتها وإقناعه بها.

الفصل الثالث: هجنة الهوية عند إدوارد سعيد وتجاوزه لإشكالية الأنا والآخر

تمهيد

إشكالية الأنا والآخر في صميمها إشكالية هوية، تطرح وجود الآخر كمقابل لوجود الأنا التي تسعى إلى إيجاد سبل تمكنها من فرض ذاتها على الآخر، فهذا الطرح لقي إهتمام كبير من طرف جماعة الدراسات الما بعد الكولونيالية، التي تسعى بدورها إلى إيجاد سبل من شأنها أن تضع حد لهذا الصراع القائم، من خلال إعادة النظر في الهوية ومكوناتها الثقافية وكيفية تشكلها عبر التاريخ بهدف الكشف عن ذلك الإلتقاء الذي حدث بين الثقافة والسياسة مما إنعكس على الهوية؛ أين تحولت الهوية إلى منتوج سياسي، فأصبحت السلطة السياسة تتحكم في الهوية ومكوناتها ومن ثمة إستعملتها كأداة من أجل إثارة الصراعات في العالم تحت حجة الدفاع عن الهوية لأن كل شعب له هوية خاصة به، والهوية الأوروبية هوية نقية في مقابل هويات الشعوب الأخرى التي تتسم بالهجنة، وهذا النقاء لقي رد فعل عنيف من طرف أصحاب النظرية الما بعد كولونيالية وعلى رأسهم *إدوارد سعيد* الذي حاول بدوره أن يقدم مقاربة جديد حول حقيقة الهوية التي تتسم بالهجنة لا النقاء مؤكدا بذلك على دور المثقف في إبراز هذه الهوية وإستعمالها كرهان للتعايش بين الشعوب وعليه ما المقصود بالهوية عند *إدوارد سعيد*؟ وما موقفه من الهوية القومية والنقية؟ وإلى أي مدى يمكن الرهان على هجنة الهوية كسبيل للتعايش بين الشعوب؟

أولا: هجنة الهوية عند إدوارد سعيد وتجاوزه لإشكالية الأنا والآخر

1 /مفهوم الهوية

الهوية من بين المسائل التي كان لها صدى كبير في الفكر الفلسفي المعاصر وهذا نتيجة إرتباطها بالعديد من القضايا المستحدثة التي تمس الهوية بالدرجة الأولى خاصة على المستوى الإجتماعي وإنتماءات الأفراد، فكانت المقاربات الفلسفية التي تصب في هذا الجانب تختلف من فيلسوف إلى آخر ولعل هذا الإختلاف يعود إلى المنطلقات الأولى التي تتعلق بماهية الهوية لأن هؤلاء إختلفوا في تعريف الهوية حتى أصبح من الصعب الوقوف على تعريف واحد لها.

بالرغم من أن الهوية كمفهوم لم يتشكل إلا بين أحضان المنطق خاصة مع *أرسطو* ومن قبل *سقراط* الذي إهتم بالبحث في ماهية الأشياء وتحديد هويتها، حيث كان يعرف مبدأ الهوية على أن الشي هو هو ولا يمكن أن يكون إلا هو "وهو المبدأ الذي يثبت أن شيئا ما مساو لذاته مساواة تامة وكلية، لا يمكن أن يكون هو وغيره في الوقت ذاته بمقتضاه تكون هوية الشيء، جوهره المتعين أو طبيعته التي تخصه"[1]، وهذا أيضا ما نجده عند الفلاسفة المشائين الذين تأثروا بفلسفة *أرسطو* أمثال *إبن رشد وإبن سينا والفارابي* وغيرهم.

لقد عرف مفهوم الهوية مع الفلاسفة العرب إنزياح من الهو النحوي إلى الهو الأنطولوجي؛ ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة ونظرا لعدم وجود مصطلح الهوية في اللغة العربية في زمنهم قد إضطروا إلى نقل هذا المفهوم من اليونانية إلى العربية فكانت ترجمتهم بذلك مختلفة فهناك من جعل الهوية مشتقة من الضمير المنفصل "هو" وهناك من ترجم المصطلح بمعنى الوجود، وهذا ما ذهب إليه *الفارابي* الذي رأى أن "هذه اللفظة قد تستعمل كناية في مثل قولهم " هو يفعل" و" هو فعل" وجعلوا المصدر منه الهوية ... ورأى أخرون أن يستعملوا مكان تلك اللفظة بدل "هو" لفظة " الوجود" "[2]، وبناءا على هذا يمكن القول أن *الفارابي* بالرغم من أنه جعل معنى الهوية مرادفا لكلمة الوجود إلا أنه لم يخرج عن التعريف الذي وضعه *أرسطو* وهو التعريف المنطقي الذي صبغه *الفارابي* بصبغة أنطولوجية.

إن التحديد الأنطولوجي للهوية نجده أيضا حاضر عند *إبن رشد* الذي قال بأن الهوية من المفاهيم الدخيلة على اللغة العربية والتي تم إشتقاقها من " هو" وهذا ما عالجه في كتابه الطبيعة حيث عرف الهوية بأنها: " تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق على إسم الموجود، إلا أنها ليست تنطلق على الصادق، وهي أيضا من الألفاظ المنقولة لأنها عند الجمهور حرف وهنا إسم. ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء، وهوالألف واللام، وإشتق

---

[1] – جليلة المليح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، في الأنثروبولوجيا وفي علم الإجتماع**، مركز النشر الجامعي، د.م، 2010، ص17.

[2]– المرجع نفسه، ص 36.

منها المصدر فقيل الهوية من الهو كمات شتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رؤوا أنها أقل تغليظا من إسم الوجود، إذا كان شكله شكل إسم مشتق "[1].

كما أعطى أيضا بن رشد الهوية معنى الآنية ذلك لأن قول الإنسان هو حيوان يعني أن الإنسان نفسه حيوان وجوهره حيوان وبالتالي فإن الرابطة "هو " تدل على ذات الشي وبالتالي فإن " الهوية تدل على آنية الشيء وحقيقته، فإذا قلنا إن الشيء دلّلنا على حقيقته وإذا قلنا ليس دلّلنا على أنه ليس بحق بل هو كذب"[2]، إن ربط بن رشد الهوية بالإنية والوجود ذلك لأن الشيء الذي له ماهية لا بد أن يكون موجود فماهية الشيء هي جوهره وحقيقته لأن الماهية تفترض الوجود ومتصلة به.

إن التعريف المنطقي الذي جاء به أرسطو للهوية كان له صدى كبير على فلاسفة القرون الوسطى لأن البعض نظر إلى المنطق الأرسطي على أنه منطق صحيح؛ وبالتالي فإن المفهوم الذي حدده أرسطو لمبدأ اللهوية مفهوم صحيح هو الآخر وعلى أساس هذا "ظل منطق الهوية القائم على هذا المبدأ، هو السائد في العصور الوسطى وظلت الفلسفة التقليدية، تعتبره المبدأ الأعلى الذي يتم به بناء التصورات ودراسة ما في الواقع العيني"[3]ولذا فإن التعريف المنطقي للهوية لم يتم تجاوزه إلا مع العصر الحديث الذي طالب فيه الفلاسفة بالثورة على كل ما هو مألوف وإعادة النظر في ماهية المفاهيم ودلالتها، فإنتقلت بذلك الهوية من المنطق نحو الأنطولوجيا ثم من الأنطولوجيا نحو الذات وهذا الإنتقال يعود الفضل فيه إلى الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت من خلال الكوجيطو "أنا افكر إذن أنا موجود"، وبالتالي فإن هوية الإنسان في نظر ديكارت تكمن في التفكير الذي يدل على أن الإنسان كائن حر ومريد.

إن ديكارت بالرغم من أنه سعى إلى تجاوز المفهوم التقليدي اليوناني للهوية إلا أنه بقي أسير له؛ ذلك لأنه " لا يفكر في السؤال من أكون وفقا لسؤال المعاصرين من هو؟ بل طبقا للسؤال الإغريقي "ما هو". إن ديكارت يفكر في " الأنا" ليس بوصفه "من"؟ بل باعتباره "ماذا"؟"[4]لأن "ما هو" إستعمال يوناني لم يتجاوزه أبقاه أسيرا لفكرة الجوهر اليوناني لأن الإجابة عن ما هو الإنسان تمثلت في كونه شيء يفكر فقط ليتحول بذلك التفكير إلى

[1] – مراد هبة، **المعجم الفلسفي**، ص 667.

[2] – جليلة المليح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة**، في الأنثروبولوجيا وفي علم الإجتماع، ص 37.

[3] – المرجع نفسه، ص 16.

[4] – المرجع نفسه، ص66.

مصدر للهوية عنده، أما جون لوك فقد ربط الهوية بالذاكرة لأن الإنسان يعي نفسه وأناه من خلال الرجوع إلى الذاكرة ومن فقد ذاكرته فقد هوتيه حيث يقول "إن الذاكرة هي التي تصنع هويتك، وإذا ما فقدت الذاكرة كيف

يمكنك أن تكون نفس الإنسان"[1]، وفي مقابل ذلكرأى هيوم أن الهوية تكمن في الثبات وأنها شيء لا يقبل التغير، فالهوية إذا حل بها التغير لا يمكن أن تكون هوية لذا "إعتقد هيوم أن الهوية عبر الزمن بالمعنى الدقيق تتطلب الثبات"[2]، وهذا ما سيخالفه فيه أصحاب النظرية الما بعد كولونيالية لأن نظرتهم للهوية تقوم على أساس رفض فكرة الثبات الهوياتي.

سؤال "ما هو الإنسان؟" حظي بإهتمام كانط أيضا، فهو الآخر بحث في ماهية الإنسان وأراد تحديد هويته لكنه لم يخرج الأنا التي كان له الأسبقية في نحتها كمفهوم عن نطاق التفكير، فقد أراد أن يتجاوز فكرة الإنسان الآلة التي روج إليها غاليليGaliléen وكذلك العلم الحديث منتهيا إلى أن الأنا ليس شيئا ولا جوهرا بل هو وعي بالذات يصاحب تمثلاتنا. الأنا الإنساني هو شخص ورغم أن كانط يحدد الشخص بجملة من الخصائص إذ الشخص كائن عاقل حر وبهما معا هو كائن مستقل"[3]، فالعقل والحرية هما الذين يمكنان الإنسان من إثبات وجوده، وهما ما يصنعان هوية الإنسان في علاقته مع ذاته وفي علاقته مع الغير.

أما مارتن هيدجر فقد حول سؤال "ما هو الإنسان" إلى " من هو الإنسان" راغبا في تجاوز الطرح الكلاسيكي لماهية الإنسان والذي يحدد هوية الإنسان كحيوان، حيث يرى أن هذا التعريف لا يؤكد على إنسانية الإنسان بل يؤكد على حيوانيته، معتبرا بذلك اللغة مدخل لتحديد ماهية الإنسان لإن وجود الإنسان واللغة متلازمين حيث يقول:" إننا لا نعثر على اللغة إلا وهي متعينة، إنطلاقا من ماهية الإنسان وإننا، لا نعثر عن ماهية الإنسان، إلا إنطلاقا من اللغة"[4]، لأنها سكن الوجود، لكن لماذا سؤال من هو الإنسان؟ عند هيدجر؟

إن هيدجر إختار هذا السؤال لأنه الأقرب إلى الصواب من سؤال ما هو الإنسان الذي يحدد ماهية الإنسان كماهية الأشياء الأخرى كما هو حاصل في العلوم لأنه يغطي جهة محددة فقط من ماهية الإنسان ولا يمكننا من بلوغ ماهية الإنسان كاملة على عكس سؤال من هو الإنسان؟ الذي يجعل ماهية الإنسان سابقة على آنيته لأن جواب هذا السؤال هو أن الإنسان نفس ما يصدق على أنت وأنا وأنتم وهو ..إلخ، وهذا السؤال الهيدجري يعد بحث في ماهية الإنسان بعيدا عن القومية لأنه سؤال منفتح على الآخر.

[1] – جليلة المليح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، في الأنثروبولوجيا وفي علم الإجتماع**، ص69.

[2] – تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، ص 995.

[3] – جليلة المليح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، في الأنثروبولوجيا وفي علم الإجتماع**، ص 73.

[4] – فتحي المسكيني، **إنزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدجر)**، مؤمنون بلا حدود لدراسات والأبحاث، 16 أفريل 2016، ص17.

إن الإهتمام بالهوية أخذ منحى آخر مع بداية الحرب العالمية الأولى وبداية ظهور الدولة القومية القائمة على الهوية القومية لأن الإنسان في هذه المرحلة أدرك أن الصراعات القائمة بين الشعوب سببها إختلاف الهويات؛ وإن التصدع الحاصل بين الحضارات يعود إلى الهويات المتعددة لأن الهوية ترتبط "بالمجتمع وتتحدد به وهي ظاهرة إجتماعية تحدد ماهية المجتمع من حيث هو تركيبة بشرية مكوناتها كثيرة متداخلة ومتشابكة، تركيبة متطورة بإستمرار، فيها الثابت وفيها المتحول، وهوية المجتمع وهوية الفرد جزء منه تتحدد بالعناصر الإجتماعية الثابتة في المجتمع والتي لا يوجد المجتمع دونها، وهي عناصر إجتماعية بحتة وسياسية وإقتصادية ودينية وتربوية وغيرها"[1].

إن إشكالية المعنى التي أثارته الفلسفة المعاصرة بدءا من *نيتشه* طالت مفهوم الهوية مما تطلب ضرورة إعادة النظر في ماهية هذا المفهوم، وأسسه ومبادئه وأطره ذلك لأن الهوية كمفهوم يتصف بالنقاء قد عرف هو الآخر تطور عبر التاريخ لأنها كما يقول *محمد عابد الجابري*"إن الهوية وجود وماهية ... والماهية ليست معطى نهائي، بل هي شيء يتشكل شيء يصير"[2]، وبهذا فإن صيرورة التغير تفرض إعادة النظر في ماهية الهوية والوقوف عليها وتجديدها كي تتوافق مع مقتضيات العصر ومتطلباته.

عادة ما تعبر الهوية عن جذور المجتمعات وأصوها الأولى التي تميزها عن غيرها، لأن لكل شعب تاريخ وثقافة خاصة به؛ تشكلت عبر الزمن حيث نجد أن "تكّون الهوية عند الشعوب والأمم لا يتم في زمن قصير، إنها نتاج حقب تاريخية طويلة، تتمازج فيها عناصر كثيرة، من تجارب الأجداد إلى بيئة جغرافية مشتركة، بالإضافة إلى المشتركات الدينية واللغوية والإجتماعية كالعادات والتقاليد"[3] التي تصب في الثقافة، فمن غير الممكن تحديد هوية شعب ما بمعزل عن ثقافته، لأن " الهوية تدل على الثقافة وتعبر عن مكوناتها وعناصرها ومتضمنة في الثقافة فلكل ثقافة هوية وثقافة من غير هوية عدم لا وجود لها، وبمقدار تعدد وتباين الثقافات تتعدد الهويات وتتباين"[4]

يشكل موضوع الهوية أحد الإهتمامات الأساسية لدى *إدوارد سعيد*، فقد إنكب على دراسته للهوية من أجل الوقوف على مقوماتها التي عملت على تشكيلها عبر التاريخ، فإن كان أغلب المفكرين قد نظروا إلى الهوية على أنها جوهرا ثابتا غير قابل للتغير عبر الزمان؛ وهذا الطرح إمتد من العصر اليوناني إلى غاية نهاية العصر الحديث عند العديد من المفكرين لكن بمجرد بروز الدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية تنبه الكثير من الباحثين

[1] – جيلالي بوبكر، **الهوية والعولمة**، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 26، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2016، ص 394.

[2] – محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام ...والغرب**، ص 10.

[3] – عبد الغاني بوالسكك، **محور العيش المشترك بين الأنا والآخر محاولة في معرفة وفهم الأنا والآخر**، أعمال مؤتمر ثقافة العيش المشترك، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1، ص 161.

[4] – جيلالي بوبكر، **الهوية والعولمة**، ص 403.

إلى أن الهوية ليست ذلك الجوهر الثابت الذي يرفض التغيير بل إن الهوية الإنسانية تغيرت عبر العصور ومن الصعب إيجاد هوية نقية لم تتعرض للإختلاط بالهويات الأخرى، وهو ما نلمسه في تعريف هومي بابا للهوية عندما قال:" فالهوية –من حيث تعينها- ليست نتاجا قبليا، ولا مكتملا، فهي ليست سوى تلك السيرورة الإشكالية الدائمة من النفاذ الى صورة الكلية"[1].

لذا يرى *إدوارد سعيد* أن"ليس بمقدورنا أن نسيج هويتنا أو هوية الآخرين في مفهوم سكوني، لأن الهويات تنتج عن سيرورة تاريخية، وإجتماعية، وفكرية، وسياسية معدة ومهيأة تظهر هذه السيرورة بمثابة صراع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات "[2]، وبهذا يمكن القول إن الهوية عند *إدوارد سعيد* ليست مفهوم سكوني مكتفي بذاته بل الهوية في تحرك وسيرورة تتأثر بمجالات الحياة المختلفة السياسية والتاريخية والإجتماعية والفكرية وتتجلى من خلال الإختلافات القائمة بين الأفراد سواء داخل المجتمع الواحد أو بين مجتمعات مختلفة وبالتالي "ليس هناك ماهية للهوية يجب إكتشافها، بل الهوية منتجة بإستمرار داخل إتجاهات التماثل والتغاير، ومن ثم فالهوية تحول مستمر لأوصافنا"[3] عبر الزمن.

ترتبط الهوية بمسألة الأصل، والإنسان بطبعه يميل إلى البحث في الأصول المشكلة لهويته لذا تعد الهاجس الأول للفرد الذي يبحث في إنتماءه ويتساءل عن أصوله وجذوره الأولى التي لا يمكن له أن يحيا بشكل طبيعي دون معرفتها، فعادة ما "تثار مشكلة الهوية فيما يتعلق بهوية الشخص في الإطار الإجتماعي، بأن يشعر بالهوية مع أشخاص المجتمع الذي يعيش فيه وينمو فيه، وهذا ما يسميه جورج ميد "تعميم الغير" generalized other وإندماج الذات فيه"[4]، وتعد تجربة *إدوارد سعيد* من بين أهم التجارب التي إنشغلت بمسألة الهوية إنطلاقا من المعاناة التي عاشها بسبب المنفى والترحال، "ففي كتابه السيري خارج المكان كشف *إدوارد سعيد* عن طفولته التي كانت صراعا داخليا سمته التساؤل حول هوية من يكون، فكان الشعور الغالب الذي لازمه أنه دائم الوجود في (غير مكانه)"[5]، لأن مكانه الحقيقي كان فلسطين المكان الذي(1863- 1931م) ولد فيه وعاش السنوات الأولى من طفولته هناك.

---

[1] – هومي.ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص 119.

[2] – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 194.

[3] – كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ترجمة: جمال بلقاسم، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2004، ص 382.

[4] – عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص ص 569 – 570.

[5] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 23.

والآخر

الإنسان مهما حاول التملص من سؤال الهوية يبقى يلازمه طيلة حياته وهذا ما نلمسه في تجربة العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين عانوا من ويلات المنفى والتهجير حيث "يرى *إدواردسعيد* أن الهوية تكمن في تساؤلين هما: من نحن؟ ومن أين جئنا؟ والإجابة عنهما صعبة المنال، ففي المنفى. الآخر، المعارض، صدع هندسة إعادة الإستيطان، الرحيل- الصمت والحذر يغطيان الألم يهدئان لوعة الخسارة"[1] وبالتالي فإن الهوية تشكل هاجس كبير لدى الإنسان الذي يعيش المنفى، الذي يعيد النظر من جديد في مسألة هويته وذلك لأنه وقع في صدام مع هوية أخرى مخالفة ومغايرة لهويته، مما يدفعه هذا الأمر إلى التساؤل حول أصله ونسبه اللذان يتجليان في الهوية الثقافية التي تتألف في ظلها كينونة الفرد فلا يمكن أن تتشكل خارج ثقافته وهذا ما أكدت عليه الدراسات الثقافية التي نظرت إلى الهوية على أنها " إنشاء ثقافيا لأن المصادر الخطابية التي تكوّن مادية الهوية تعد مصادر ثقافية بطبعها، وبشكل خاص "[2].

إن سؤال الهوية عند *إدوارد سعيد* يبحث في هوية الشعوب التي تشكل أقليات منبوذة في العالم، كما أن هذا السؤال يشمل كل فرد تم نفيه من بلده الأصلي نحو بلد آخر تحت الضغط والإكراه، وهذا الطرح يحملنا دوما إلى تجربة *إدوارد سعيد* حيث "كان الترابط الحميم بين هوية سعيد ونظريته الثقافية التي قامت في أغلبها على نقد الإمبريالية الدالة على الهيمنة في كل صورها مقابل الإنتصار للقلة التي ينبغي أن يكون لها مكانا على خارطة هذا العالم"[3]، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الهوية تعبيرا وتجسيدا لرغبة الإنسان في إثبات وجوده في العالم وإنتزاع الإعتراف به ككائن له الحق في العيش في هذا العالم كغيره من الأفراد.

عمل *إدوارد سعيد* على تأسيس مفهوم جديد للهوية يتجاوز تلك النظرة الضيقة التي كانت سائدة منذ العهد اليوناني دون أن نستثني من ذلك الحضارات الأخرى، إن التقوقع حول الهوية بالمعنى القومي الذي يتجسد في اللغة الواحدة والتاريخ المشترك يحول دون بلوغ الجوهر الحقيقي للهوية الذي يكمن في التعدد والإختلاف والتأثر والتأثير، وهذا ما يجعل الهوية تتخطى كل ما تم تعيينه على أنه من مقوماتها تبنى عليه وتتشكل من خلاله لذا "سيكون بالنسبة لسعيد وجودا لهوية تتعالى على الثوابت القومية، كما ستكون هناك إمكانية لتشكل هوية

---

[1] – شيلي واليا، **صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ**، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 37.

[2] –كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ص 381.

[3] – شيلي واليا، **صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ**، ص 39.

كونية مركبة بالقوة "[1]، أي أن الهوية التي يدعو إليها *إدوارد سعيد* هوية لا تعترف بالسمات المتعارف عليه في تحديد الإنتماء العرقي واللغوي والجنسي بل هوية تجمع داخلها كافة الهويات دون تمييز وتفضيل لتتحول بذلك الهوية إلى فضاء يجمع أفراد مختلفين تكون لهم هوية متعددة البنى، لذا "يفضل *إدوارد سعيد* الهوية القائمة على الحدود، الهوية التي تتشكل في التبادل والتفاعل المستمر مع جيرانها، أنها هوية متعددة، ومنفتحة وهجينة"[2].

يرى *إدوارد سعيد* أن الهوية من بين المفاهيم التي قام الغرب بنحتها من أجل التأكيد على هويته وضمان قوته وسيطرته على الشعوب الأخرى، لذا فإن الهوية في نظر *إدوارد سعيد* "ليست كيانا كونيا بل إنشاء خطابي محدد بشكل ثقافي يستند إلى تفسير ذي نزعة غير تمثيلية للغة من خلاله يعرّف الخطاب وينشئ وينتج موضوعات المعرفة"[3]، فإذا كان هيدجر يعتبر اللغة أساس تشكيل الهوية فإن *إدوارد سعيد* كشف بأن الخطاب اللغوي كان سببا في خلق هوية الغرب وهوية الشعوب الأخرى، لأنه إستند إلى لغة تمثل كيانه وتعبر عن وجوده في العالم وقام على أساس هذه اللغة بتمثيل الآخر ورسم هويته وهذا يدل على أن الهوية في جوهرها منتوج تم إنتاجه لأسباب سياسية وثقافية.

2/الهوية القومية

الهوية القومية من بين الهويات التي سادت في العصر الحديث؛ ويعود ظهورها إلىالعديد من العوامل الدينية والثقافية وخاصة السياسية، لأنها تعد العنصر الأساسي الموجه للعلاقات الإنسانية وهذا ما جعلها تكون خلف بروز الهوية القومية التي تعزز بدورها فكرة النقاء الهوياتي، وقد ساهم الدين في إرساء معالم الهوية ذلك لأن الانتماء الديني لا يطرح كخيار شخصي" بل كهوية جماعية، مستقلة عن الاعتقاد الفردي، ... حتى اذا ما تعولمت المجتمعات فإنها تحمل على الدوام الأثر الثقافي للدين المؤسس"[4]، وهذا ما دافعت عنه الكنيسة الغربية طيلة العصور الوسطى إلى غاية العصر الحديث، حيث نظرت إلى الهوية الأوروبية من منطلق ديني.

كان الدين المسيحي هو الجامع بين الشعوب الأوربية والمميز لها عن غيرها من الشعوب الأخرى كالإسلامية واليهودية، لأن الهوية الدينية "أبلغ صورة عن الهوية الموحدة والثابتة، هوية طهرانية خالصة تتموقع فوق

[1] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، منشورات المتوسط، إيطاليا، ط 1، 2016، ص 127.

[2] – محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف، ص127.

[3]– كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ص 382.

[4]– أوليفييه روا، **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الاشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012، ص 117.

أي هوية إجتماعية أخرى من خلال اللجوء إلى الدين "[1]، لأنه يوحد الشعوب وأيضا لأن لديه قدرة كبيرة على التحكم في الأفراد داخل المجتمع من خلال التأثير النفسي عليهم، فقد تنبه الغرب إلى مدى تأثير الدين في نفوس الأفراد وقام بتوظيفه من أجل تعبئة الأوروبيين ضد غيرهم من الشعوب، فتشبعه بالدين زرع في روحه فكرة السيطرة على العالم ونشر المسيحية وهذه فكرة كانت تخدم منذ الوهلة الأولى المصالح السياسية بالدرجة الأولى وبالتالي فإن جذور النزعة القومية تعود إلى اللحظة التي أخذ الغرب يبشر فيها بالمسيحية وتجلت بشكل واضح في الحروب الصليبية وفي المحرقة اليهودية التي تعرض لها اليهود كشعب لقيط منبوذ ليس له مكان يأويه.

إن أول ظهور للهوية القومية كان في المجتمعات الغربية أطرته الدول الغربية من أجل أن توحد شعوبها مراعين بذلك عوامل ثقافية تمثلت في التاريخ والجغرافيا واللغة أين نجد على سبيل المثال أن القومية الألمانية بُنيت على فكرة التاريخ واللغة، ثم إنتقلت إلى دول العالم الثالث تزامن ظهورها مع تواجد الإستعمار وظهور الحركات التحررية، لكن تمسك العرب بالقومية كان واضحا بشكل كبير مع نهاية الاستعمار، مما "حول منظور التحرر إلى إنكفاء حصري في شكل ماهوي لهوية أسطورية جديدة-العروبة، الزنجية..إلخ. كرد فعل على التاريخ الحصري للنزعة الإستعمارية، ظهر تاريخ حصري في الإنكفاء القومي والتقوقع في الهوية الواحدة"[2]، حيث سعى العرب إلى خلق وحدة فيما بينهم تمثلت في الهوية القومية من أجل بناء الأمة العربية وبعثها للحياة من جديد.

برز إثر هذا العديد من دعاة الهوية القومية أمثال *ساطع الحصري* الذي رأى بأن هوية الأمة العربية تكمن في لغتها وتاريخها، وكذلك *زكي الأرسوزي*الذي قال بأن قومية الأمة العربية تكمن في لسانها إذ إعتبره "شرط أساسي يقوم أولا وآخرا، على إعطاء اللغة القومية الأسبقية والسيادة ... اللغة القومية وحدها تبصرنا بأنفسنا"[3] أي أن الإنسان العربي لا يمكن أن يدرك هويته إلا من خلال العودة إلى لغته التي مصدرها القرآن الكريم وهذا ما نجده أيضا عند غيرهم من المفكرين ذوي النزعة القومية المتشبعين بروح التعاليم الدينية الإسلامية وذوي نشأة وتعليم عربي.

إشتد تمسك العرب بهويتهم القومية نتيجة إجتياح العولمة وطنهم، حيث إستقبلت هذه الأخيرة بالرفض من طرف العديد من الأفراد ذوي التوجه المتعصب والمتزمت للهوية القومية معتبرينها سلاح غربي يسعى إلى الفتك بالهوية العربية الإسلامية، فالعولمة إستعمار من نوع آخر أخذ الغرب في فرضه على المجتمعات العربية الإسلامية

[1] – إبن سليمان صادق، **الأسس الفلسفية للقيم الخلقية في العصر الهلنستي الرواقيون نموذجا**، ص90.

[2] – محمد الجرطي، **من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص125.

[3] – فريدة فرحات، **اللسان العربي في فكر الارسوزي البنية والمنهج**، منشورات مكتبة اقرا، قسنطينة، 2010، ص ص 38 – 39.

كبديل للإستعمار التقليدي مما دفعهم إلى" التركيز أكثر على الهوية، على الحاجة إلى الجذور، على قيم ثقافة المرء وإحساسه بالإنتماء. أصبح من النادر توجيه النفس إلى الخارج، لتكون هناك رؤية أوسع"[1]، إن هذا التوجس من العولمة وأخطارها على الهوية القومية جعل علاقة الشرق بالغرب محكومة بالخوف من الآخر خاصة من الناحية الثقافية وهذا التخوف قاد العديد من الأفراد إلى التمسك بمعالم هويتهم بل وممارستها حيث نجد "على سبيل المثال، يزداد عدد الذين يرتدون الملابس التقليدية، وليس بالضرورة كنوع من التدين، بقدر ما هو طريقة للتأكيد على الهوية المقاومة لموجة العولمة"[2].

يعد *إدوارد سعيد* من بين المهتمين بالهوية القومية ويعتبرها من بين الحقائق التي تتحكم في العلاقات الإنسانية ذلك لأن "كلنا دون إستثناء ننتمي إلى نوع ما من جماعة قومية، أو دينية أو إثنية: لا أحد لا يهم حجم الإحتجاج، فوق الروابط العضوية التي تربط الفرد بالعائلة والجماعة"[3]، غير أن الإنتماء القومي في نظره يتجسد في المكان واللغة، وهو ما أكد عليه في كتابه خارج المكان حيث قال بأن الإنسان الذي يعيش خارج وطنه ويتكلم لغة غير لغته يعيش في حالة من الإغتراب، أي أن اللغة والوطن في نظره من بين الركائز التي تقوم عليها القومية العربية، فالإنسان يتحدد نسبه وإنتمائه من خلال الوطن الذي ولد وترعرع فيه حيث يقول *إدوارد سعيد* إن "الشعور بالحنين إلى الوطن كان من أولى ذكرياتي، ولطالما تمنيت أن أكون في مكان آخر"[4].

فالوطن هو الذاكرة التي تجعلك تشعر بإنتمائك إلى جماعة ما تقاسمك نفس الحيز الجغرافي إلا أن هذا الشعور تبدد مع الوقت نتيجة إنفتاح *إدوارد سعيد* على العديد من الهويات كالمصرية والأوروبية والأمريكية بسبب حياة المنفى التي عاشها حيث يقول: "لكن مع مرور الوقت، صرت أشعر بأن فكرة الموطن مبالغ فيها. هناك الكثير من العاطفة في فكرة أرض الوطن بشكل لا يروق لي البتة"[5]، ذلك لأن التمسك بالوطن يخلق نوعا من الصدام مع الآخر ويقيم دوما فروقات عرقية وعنصرية مما يزيد في الهوة بينهم، في حين أن التمعن في فكرة الوطن تقودنا إلى إكتشاف حقائق كانت تخفيها نرجسية الإنتماء الوطني وهي أن الآخر الذي لا يشاركني نفس الحيز

---

[1] – إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم، **نظائر ومفارقات إستكشافات في الموسيقى والمجتمع**، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص ص 33-34.

[2] – المرجع نفسه، ص 36.

[3] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص53.

[4] – إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم، **نظائر ومفارقات إستكشافات في الموسيقى والمجتمع**، ص 26.

[5] – إدوارد سعيد، دانيال بارنبويم، **نظائر ومفارقات إستكشافات في الموسيقى والمجتمع**، ص 26.

المكاني ما هو إلا أنا أخرى تتحدث لغة مختلفة وتنتمي إلى مكان مختلف لكنها في الأخير تجمعنا بها الإنسانية كأقوى الروابط التي توحد بني الإنسان.

أما اللغة في الدراسات الإدواردية فإنها تمثل أقوى رابطة تجمع الأفراد داخل المجتمع الواحد وتوحدهم؛ وعلى أساس اللغة تقوم الشعوب بإقصاء بعضها البعض، فكان في نظر *إدوارد سعيد* أن الفرد الذي لا يتقن لغته يعيش حالة من الضياع لأن الذي يجهل لغته فهو يجهل هويته، يعلم أنه عربي إلا أن عدم إتقانه اللغة العربية كان بمثابة عائق كبير في حياته حيث يقول "إندغم عندي تحمل مشقات هذا الإسم مع ورطة لم تكن أقل إقلاق، تتعلق باللغة. فأنا لم أعرف أبدا أية لغة لهجت بها أولا: أهي عربية أم إنجليزية، ولا أيا منهما هي يقينا لغتي الأولى. ما أعرفه هو أن اللغتين كانتا موجودتين دوما في حياتي"[1]، فبالرغم من أنه كان يتحدث الإنجليزية بطلاقة بل كانت لغته التي كتب بها كمثقف وفيلسوف وأديب إلا أن رغبة تعلمه اللغة العربة رافقه دوما وسعى إلى تعلمها نظرا لما تمثله هذه اللغة بالنسبة إليه إنها رمز الإنتماء الذي تعبر من خلاله الذات عن إنوجادها في العالم، وبالتالي فإن *إدوارد سعيد* كان بحاجة إلى تعلم اللغة العربية ليست رغبة في تعزيز روح الإنتماء القومي بل من أجل القضاء على الإغتراب النفسي الذي يعيشه بسبب عدم إتقانه للغته.

إن الدين واللغة وكذلك الجغرافيا من بين العوامل الثقافية التي لها كل الفضل في نحت هوية الأفراد الجماعية، وهذا ما يتجلى في كتاب خارج المكان *لإدوارد سعيد* أين يروي قصة حدثت له في الطفولة عندما دخل مكان يقطنه الأجانب فطلب منه أحدهم أن يخرج من هذا المكان،فيروي على لسان الشخص الأجنبي ويقول "لا تجاوب يا ولد غادر المكان فقط، وغادره بسرعة ممنوع على العرب إرتياد هذا المكان، وأنت عربي"[2] فهذه الحادثة تركت تأثيرا نفسيا على إدوارد سعيد لأنه كان طفل من جهة وكذلك لأنه طرد من مكان يعد تواجد العرب فيه ممنوع فكونه عربي أثار إحتقار ذلك الشخص الأجنبي ليشعر بأنه منبوذ من طرفه، فأدرك *إدواردسعيد* أن المكان له علاقة وطيدة بالهوية؛ وإن على أساس الجغرافيا تحدد الهويات وإن التقسيم الجغرافي للعالم يحمل معه هوية الشعوب، وبالتالي لا يجب النظر إلى الجغرافيا على أنها مكان صمت بل الجغرافيا عند *إدوارد سعيد* تحمل إنتماءات الأفراد.

وعلى أساس هذا بنى ادوارد سعيد موقفه من الاستشراق الذي إرتكز في نظره على الجغرافيا، فالمستشرق نظر إلى الشرق إنطلاقا من مكانه الجغرافي معتبرا الجغرافيا بمثابة المحدد الرئيس لهوية الافراد وإنتمائهم الاجتماعي

[1] – إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ترجمة: فؤاد طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2000، ص 26.

[2] – المرجع نفسه، ص72.

الثقافي والسياسي ومن خلالها يمكن الحديث عن مسألة المواطنة وكذلك عن خصائص المجتمع الشرقي وخصوصياته التي شكلت مفارقة كبيرة على مستوى الهوية بين المجتمع الغربي والشرقي.[1]

إن الهوية القومية هوية جماعية لا تخرج عن العوامل الثقافية التي أنتجتها الجماعة طيلة تاريخ تواجدها وهذا ما أكد عليه *بندكت أندرسون**عندما قال "إن القومية ينبغي أن تفهم عبر ربطها بالنظم الثقافية الكبرى التي سبقتها وإنبثقت عنها–مثلما إنبثقت ضدها–إلى الوجود، وليس عبر ربطها بإيديولوجيات سياسية متبناة بوعي ذاتي"[2] وهو عكس ما ذهب إليه *إدوارد سعيد* الذي إعتبر الهوية الثقافية نفسها إنتاج سياسي بإمتياز، وأن الوعي السياسي هو الذي كان خلف التعددية الثقافية الموجودة في العالم اليوم.

السياسة كانت خلف خلق الهوية القومية لأن "إنشاء الهوية بإختصار، محكوم بموقف إمتلاك أو فقدان السلطة في كل مجتمع، وقد يكون أي شيء آخر بإستثناء الفعلة الأكاديمية"[3]، فهي السلطة الأعلى في المجتمعات الغربية وبالتالي كان لها الدور الأكبر في تشكيل القومية الأوروبية كهوية مناهضة لكافة الهويات القومية الأخرى لأن وجود القومية الغربية كان يقتضي "وجود أنا ثانية alterego، أخرى ومختلفة ومنافسة. وإنشاء الهوية، لأن الهوية إنشاء في نهاية الأمر سواء أكانت الشرق أم الغرب"[4].

ربط *إدوارد سعيد* الثقافة بفكرة القومية لأنها تحمل صفات دالة على الهوية القومية وهو ما ذهب إليه أمثال *فيكو وهيردر وهامان الذين* "يعتقدون أن كل ثقافة تمتلك ترابطا منطقيا داخليا وعضويا، وأن هذه العناصر تشكل مجتمعة روحا، وعبقرية، وفكرة قومية ليس بمقدور شخص خارجي النفاذ إليها إلا بواسطة فعل من التعاطف التاريخي"[5]، ربط *إدوارد سعيد* الثقافة بفكرة القومية لأنها تحمل صفات دالة على الهوية القومية وهو ما ذهب إليه أمثال *فيكو وهيردر وهامان الذين* "يعتقدون أن كل ثقافة تمتلك ترابطا منطقيا داخليا وعضويا، وأن هذه العناصر

---

[1] – Edward W.Said, **Orientalism**, P 216..

* بندكت اندرسون: (1936_2015) اشتهر كتاب الجماعات المتخيلة في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته في مرحلة صعود النقا حول القوميات في وسط أوروبا وشرقها، مع ان دافعه لكتابته كان نوب حروب أخرى بين دول اشتراكية في الهند الصينية، لكن التاريخ القريب المتمثل بانحلال الاتحاد السوفيتي والمنظومة الأوروبية الشرقية عاد واكد منطق الجماعات المتخيلة. (بندكت اندرسن، الجماعات المتخيلة تأملات في أصل القومية وإنتشارها، ترجمة ثائر ديب، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009، ص 24.)

[2] – نديم نجدي، **جدل الإستشراق والعولمة**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص ص 257-258.

[3] – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، عمان، ط 1، 1996، ص 103.

[4] – المرجع نفسه، ص103.

[5] – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 163.

تشكل مجتمعة روحا، وعبقرية، وفكرة قومية ليس بمقدور شخص خارجي النفاذ إليها إلا بواسطة فعل من التعاطف التاريخي"[1].

يرى *إدوارد سعيد* أن الثقافة بالرغم من أنها عامل من عوامل تحديد الهوية وطابع تبرز من خلاله القومية إلا أنه لوجود لثقافات نقية بل الثقافات تتفاعل وتتشارك وهو نقيض ما ذهب إليه *صامويل هنتينجتون* عندما قال بأن الثقافات تتصارع فيما بينها وأن الصراع القادم بين الأمم إنما هو صراع بين الثقافات، وهذه الأطروحة يرفضها *إدوارد سعيد* ويعتبرها بعيدة عن الواقع ذلك لأن الثقافات "مترابطة فيما بينها لدرجة تتحدى معها كل وصف أحادي، أو محدود لشعوب متنافرة في تنوع ثقافي شاسع وتقاليد وأوضاع "[2]، وهو ما يؤكده أيضا *كلود ليفي ستروس* *Claude Lévi-Strauss*(1908- 2009.) الذي ذهب إلى أن "الهويات الثقافية ليست مغلقة وثابتة، بل على النقيض من ذلك، غير مستقرة وخاضعة للتنقل والإتصال، وللصراعات وللتبادل"[3].

إن واقع الهوية القومية في الدول الغربية أخذ في التراجع لصالح هوية منفتحة على الآخر "فالغرب، على ما نراه فيه، يخوض اليوم صراعا شرسا مع نفسه، بغية إقتلاع الوعي القومي الراسخ في تراث بناء الدولة- الأمة تمهيدا لإحلال وعي جديد، لم ترتسم معالمه، إلا على شكل شعارات، بالمساواة ونبذ العنف وقبول الآخر"[4]، وهو الأمر الذي تبناه العديد من المفكرين الأوروبيين ذوي النزعة الإنسانية ومن بين هؤلاء نجد *دومينيك ريني* الذي قال " نحن الآن في عصر إستحالة التجاهل، لأننا دخلنا في عملية إعادة تشكيل المجتمعات الأوروبية من الناحيتين الإثنية والثقافية ... فيما النموذج أوروبا الصافية عرقيا والمهيمنة سياسيا والقوية إقتصاديا، القادرة على إنتزاع إعجاب القادمين الجدد ... أخذ بالتلاشي"[5]، مما يثبت أن القومية لم يعد لها أدنى تأثير على الفرد الأوروبي لأن هذا الفرد قد إكتشف أن الهوية القومية في جوهرها تعبر عن إرادات سياسية إديولوجية تحاول التحكم فيه من خلال الإرتكاز على أمور تعد عند الإنسان الأوروبي أساس وجوده وهي الثقافة بما تحمله من لغة ودين وتاريخ وعادات وتقاليد يتم توظيفها في حفظ تماسك المجتمع.

وعليه إن *إدوارد سعيد* "ينظر إلى القومية كحقيقة تاريخية تعد ترميما للمجتمع وتأكيدا للهوية وإنبثاق الممارسات الثقافية. فهي قوة تعبوية سياسية دفعت الصراع إلى مقاومة السيطرة في كل مكان من العالم غير

[1] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 143.
[2] – فريد بوشي، **إدوارد سعيد الأنسني الراديكالي في أصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ص 212.
[3] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 114.
[4] – نديم نجدي، **جدل الإستشراق والعولمة**، ص 269.
[5] – المرجع نفسه، ص 266.

الأوروبي"[1]، أي هي تلك القوة التي وجهتها الشعوب المحتلة ضد الإحتلال تأكيدا منها على تمسكها بهويتها ووحدتها، مما دفعه إلى القول" إني أعتقد أن المشكلة الكبرى تتمثل في كلية الطرح الخاص بالهوية القومية، أو ما أفضل تسميتها بسياسات الهوية –ذلك الشعور الذي يقضي بأن كل ما تفعله يجب أن يكتسب شرعيته .. أو أن يمر عبر مصفاة هويتك القومية، والتي هي في أقصى حالاتها محض خيال كامل، كما نعرف جميعا، أعني بذلك تلك الهوية التي تقول بأن جميع العرب هم متجانسون تماما ضد جميع الغربيين الذين هم على الشاكلة نفسها، ثمة غربيون متعددون، وثمة عرب متعددون كذلك، "[2]، فالأوروبيون لهم هوية قومية يجتمعون تحتها، والعرب أيضا لهم قومية توحدهم مع بعض.

لم يعد للهوية القوميةاليوم تأثيرا على الأفراد في المجتمعات الأوروبية وخاصة الأمريكية ذلك لأن المجتمع الأمريكي في حد ذاته عبارة عن قوميات متعددة، فقد إجتمع على أرض أمريكا أفراد بهويات مختلفة وتعايشوا فيما بينهم حتى أصبح القول بهوية قومية واحدة داخل المجتمع الأمريكي أمر لا أساس له مما يدفعنا إلى القول أن رفض الهوية القومية لم يكن بدافع من دعاة النزعة الإنسانية بل كان واقع مفروضا على الفرد الأمريكي نتيجة الإختلاط بين سكانها وهو ما لاحظه *إدوارد سعيد* كفرد أمريكي؛ حيث يقول" مؤخرا تعرضت فكرة القومية ذاتها للتفنيد علنيا بسبب نواقصها، ليس من قبل المثقفين وحسب بل نتيجة واقع ديموغرافي ملح"[3]، وهذا ما ساعد أمريكا في بناء الدولة المدنية التي تقوم على القانون لا على العرق والتمييز العنصري.

فلا يمكن إنكار مدى تأثير هذا الواقع على التفكير القومي لدى *إدوارد سعيد* لأنه أيد هذا الواقع ودع إليه لأنه"لا يدافع عن مواطنة عرقية بل يتوخى مواطنة مدنية لا تميز بين الأفراد إلا وفق ما يتمتعون به من حقوق ويؤدونه من واجبات"[4]، وبالتالي إن كانت الهوية القومية قد إختفت في المجتمع الأمريكي تحت التأثير الديمغرافي فإن المجتمعات الأخرى يجب عليها هي الأخرى أن تضع حد لهذه القومية، وهذه المهمة تقع على عاتق المثقف لذا يقول" أما بخصوص النظر إلى الإجماع على هوية الجماعة أو الهوية القومية فمهمة المثقف هي أن يبين كيف أن الجماعة ليست كينونة طبيعية ومنزلة من عند الله بل هي شيء يبنى، يصنع، وحتى في حالات معينة يخترع، له تاريخ من الصراع والفتح"[5].

[1] – بكري خليل، **مفهوم الهوية وأسئلة التماثل والإختلاف**، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ص456.
[2] – ريتشارد كيرني، **جدل العقل حوارات آخر القرن**، ترجمة: إلياس فركوح، حنان شرايخة، الدار البيضاء، ط 1، 2005، ص 38.
[3] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص 51.
[4] – محمد الراهي، **صورة الأنا والآخر في السرد**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص287.
[5] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص ص 46-47.

والآخر

لقد تنبه الغرب مؤخرا إلى أن الهوية القومية تعد من بين الأسباب التي تكمن وراء ما يحدث اليوم في العالم من صراعات لأن الهوية القومية تعمل على تغذيتها وهذه الصراعات تستمد مشروعيتها من الهوية القومية لذا فإن" ما نبصره اليوم في المشهد القومي، وفي البانوراما الرأسمالية بأسرها، هو بإختصار السؤال القلق والمثير للقلق حول علاقتنا بالأخرين: الثقافات الأخرى، الدول الأخرى، التواريخ الأخرى، التجارب الأخرى، والتراثات والشعوب والمصائر"[1]، لأن الوضع الذي حالت إليه العلاقات الإنسانية بسبب الهويات القومية أصبح يثير مخاوف القوى السياسية في العالم مما يفرض عليها إعادة النظر في هذه العلاقات مع ضرورة إحتواء القوميات التي تمثل بؤر توتر في العالم، وهذا يعد من بين المشاريع الغربية التي يسعى الغرب إلى بلوغها، فالمجتمعات الغربية اليوم أصبح تفرض على السلطات السياسية خاصة إعادة النظر في العلاقات الدولية وهذا ما نلمسه في أعمال العديد من المفكرين والمنظرين الذين يسعون إلى السير نحو الكونية من أجل الإنفتاح على الآخر.

3 /هجنة الهوية

يعد مفهوم الهجنة من بين المفاهيم التي إرتبط إستعمالها بالدراسات الثقافية الما بعد كولونيالية،"فهي منأكثرالمصطلحات إستعمالا وإثارة للخلاف في نظرية ما بعد الكولونيالية، ويشير عادة إلى خلق أشكالتثاقفية جديدة داخل خطاب الإحتكاك الذي يخلقه الاستعمار"[2]،فهذا المفهوم كان حاضر وبقوة في كتابات إدوارد سعيد، دع من خلاله إلى أن الهويات والثقافات البشرية لا تخلو من الإمتزاج ذلك لأن كل هوية أو ثقافة تأثرت بغيرها وأخذت منها إلا أنه"لا يزال مفهوم الهجنة مفهوما إشكاليا من حيث أنه يفترض أن يتضمن إلتقاء أو إمتزاج فضاءات ثقافية متجانسة ومنفصلة تماما"[3]، ذلك لأن كل تهجين يحدث على مستوى الثقافة يؤثر على الهوية وبالتالي فالهوية في جوهرها تتسم بالهجنة، التي لا تعد أمر مستحدث عليها بل هي متأصلة فيها، مما يقودنا إلى القول بأنه لا توجد هوية نقية فجميع الهويات عند إدوارد سعيد عرفت إمتزاج وإختلاط عبر تاريخ تكونها.

إن الهجنة أصبحت مفهوم يفرض نفسه على المستوى الإجتماعي والثقافي محاولا بذلك الكشف عن ما حاولت السياسة إخفاؤه تحت راية الهوية النقية التي ليس لها وجود، فإذا كانت هذه الاخيرة تتسم بالثبات والنقاء فإن الدراسات الما بعد الكولونيالية كشفت لنا عن حقيقتها حيث أثبتت أن الهوية النقية هي أسطورة تم نسجها من أجل تحقيق غايات وأهداف لكنها في الاصل هجنة أي "عملية تنطوي على (المزج معا) لعناصر ثقافية

[1]– إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص 80.

[2] – بيل اشكروفت واخرون، **دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية**، ص 199.

[3] –كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ص 376.

منفصلة آنفا لخلق معان وهويات جديدة، وفي الواقع لعب مفهوم الهجنة دورا بارزا في زعزعة فكرة الثقافة الثابتة التي تمتلك مواقع آمنة منأى بها عن أي تغير"[1].

إن الدراسات الثقافية الما بعد كولونيالية قامت بتقديم طرح مغاير للهوية لأنها كشفت عن ما كان مسكوت عنه بسبب الأغراض الإمبريالية، فالهوية في صميمها التغير لا الثبات؛ الهجنة لا النقاء؛ التعدد لا الوحدة؛ لذا "إن الفرد من الأفضل أن يفهم على أنه لا يتألف من هوية واحدة، بل من هويات عدة يتم دمجها في ذات متماسكة ونحن نشعر بأننا نمتلك هوية ملتصقة منذ الولادة حتى الموت بسبب أننا لم نألف سوى سرد واحد حول أنفسنا "[2]، إنه السرد الذي سعت القوى الإمبريالية على جعله حقيقة خالصة غير قابلة للتحول فكل هوية عبارة عن مجموعة من الهويات وتحليل عناصرها يقودنا إلى الكشف عن العناصر الهجينة الموجودة داخلها والمركبة لها.

وفي نفس المسار ذهب جاك لاكان الذي إعتبر –هو الآخر–الهجنةأحد المميزات الرئيسة للهوية لأنها لا تتسم بالاستقرار والثبات، فهي تتغير بفضل التفاعل مع الاخرين، والهوية النقية التي روج لها المستعمر بوصفه مشروعا ذكوريا له السلطة في إنشاء المعرفة إلا إنه حقيقة الامر ليس لها أصل ثابت عبر التاريخ لأنها في تفاعل مستمر مع هوية المستعمر التي تعد في ظاهرها مباينة لهوية المستعمر، لكن التفاعل بينهما أدى إلى خلق هوية جديدة تستمد خصائصها من هوية كل من المستعمر والمستعمر لأن الاستعمار يقتضي قيام تفاعل بينهما[3].

يرى *إدوارد سعيد* أن الهوية النقية إختراع إمبريالي كولونيالي بالدرجة الأولى سعت من خلالها الإمبريالية الغربية إلى تأكيد هويتها وإعتبارها أسمى الهويات وبالتالي يجب منحها حق الهيمنة على شعوب العالم، غير أن ذلك ساهم وبشكل غير مباشر في خلق هويات هجينة وهو ما نلمسه في قوله:" لقد عززت الامبريالية خليط الثقافات والهويات على مستوى كوني، غير أن أسوأ هباتها وأكثرها إتساما بالمفارقة الضدية هي أنها حملت الناس على الاعتقاد بأنهم بيض، أو سود، أو غربيون، أو شرقيون...فقط"[4].

وبهذا فإن الهجنة نتيجة حتمية للكولونيالية الأوروبية، لأنها "جزء مرتبط بالإمبريالية، ويعكس تورط الثقافة والأعمال الفنية أو الأدبية في التاريخ الكولونيالي"[5]، وبناءً على هذا فإن الهوية النقية لم تكن وليدة الكولونيالية

---

[1]- المرجع نفسه، ص375.

[2] – المرجع نفسه، ص 380.

[3] – هانز بيرتنز، **النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية**، ترجمة: عمرو زكريا، مجلة فصول، ال عدد87 –88، 2013/ 2014، ص 326.

[4] – ادوارد سعيد، **الثقافة والامبريالية**، ترجمة: كمال ابوديب، دار الاداب للنشروالتوزيع، بيروت، ط4، 2014، ص 26.

[5] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 114.

فحسب بل ساهمت أيضا عوامل أخرى في خلقها والتي ساندت التوسع الإستعماري في دول العالم الثالث مثل الأعمال الفنية والأدبية خاصة الروايات التي لعبت دور كبير في رسم هوية الآخر الشرقي وتمثيله بالإستناد إلى الخيال مؤكدة في المقابل على هوية الأنا الغربية المتفوقة عرقيا وثقافيا إلا أن "كُتاب الدراسات الثقافية قاموا بمساءلة المسلمة التي تعتبر الهوية شيئا ثابتا نمتلكه، الهوية، كما يرون ليست كيانا بل هي أوصاف مشحونة وجدانيا، بدلا من أن تكون ماهية خالدة، فما يصنع الشخص يعد مرنا ومتحولا ويخضع للأوضاع إجتماعية وثقافية معينة"[1].

إن الهوية التي عمل الإستعمار على نشرها عبر العالم كانت في حقيقة الأمر تتسم بالهجنة فقد ساهم الإستعمار في تهجينها من خلال ما يعرف بالإستيطان الذي رافق الإحتلال الغربي لدول العالم الثالث فنتج عن هذا أن نقل المستوطنون ثقافتهم إلى هذه الشعوب؛ وكذلك تأثروا بثقافتهم مما يعني أنه كان هناك تأثيرا وتأثرا بين المستعمر والمستعمر، كما ساد هذ الوضع أيضا في أمريكا التي يعد سكانها مجموعة من الأقليات التي وفدت إلى أمريكا من كافة القارات وبثقافات متعددة لكنها تمكنت من التعايش فيما بينها مما أدى إلى عدم إعطاء أي أهمية للإختلافات العرقية والإثنية وكذلك اللغوية، وهذا ما أكد عليه *إدوارد سعيد* الذي إعتبر نيويورك بلد المهاجرين والمنفيين فهي أفضل مكان للهجنة وفي فضائها نلمس" أن الصيغ الثقافية هي، في الأحوال جميعا، هجينة كلها مختلطة، وغير صافية لا توجد في نظره، هوية صافية وجامدة وثابتة، فالهوية، أيا كان طبعها ومعدنها، تتغذى من عناصر إجتماعية مختلفة وروافد ثقافية متنوعة، وهذا ما يسهم في تواصل الشعوب وتلاقح ثقافاتها، ويدعم أطروحة التعايش فيما بينها إعتمادا على أرضية مشتركة ومتوافق عليها"[2].

إن الهجنة أصبحت تقدم على أنها واقع مفروض على كافة الشعوب، وأن العلاقات الإنسانية تسير نحو التهجين والتعدد لا نحو الفردية وبالتالي لا يصبح لصدام الحضارات الذي نظّر له *هنتينجتون* أي معنى، فإذا كان هنتنجتون يؤمن بفكرة تعدد الثقافات وأن الشعوب تسير نحو أصولها والتمسك بهويتها؛ فإن *إدوارد سعيد* يفند هذا الزعم ويرى أن موقف "هنتنجتون في الواقع إيديولوجي يريد أن يجعل من الحضارات والهويات ما هي ليست عليه: أي هويات منطوية على نفسها ومنغلقة ومطهرة من التيارات والتيارات المعاكسة المتعددة التي تحرك التاريخ الإنساني"[3]؛غير أن هذا الرأي (رأي *هنتنجتون*) في نظر *إدوارد سعيد* باطل يتخلله نوع من الإنحياز الإيديولوجي لأن جميع الثقافات الحاملة لهوية الشعوب تسير نحو الهجنة التي فرضت نفسها بشكل تلقائي.

---

[1] – كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ص 382.

[2] – محمد الراهي، **صورة الأنا والآخر في السرد**، ص291.

[3] – إدوارد سعيد وآخرون، **هل ينحدر العالم إلى الهاوية**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، د. م، ط 1، 2009، ص 45.

وعليه فالانسان اليوم لم يعد يهتم بالإختلافات العرقية والثقافية فبريطانيا على سبيل المثال تشهد تعايش قوي بين البريطانيين والآسيويين بل إن وجود الآسيويين في بريطانيا لقي قبول كبير من طرفهم مما أدى إلى "ظهور الشباب الآسيوي بريطاني المولد سمح بنمو جيل كان أكثر تخففا من الحدود الإثنية التي كانت عند الأجيال الأولى المهاجرة. والشباب الآسيوي البريطاني اليوم يرتاد المدرسة مع البعض والبريطانيين المنحدرين من منطقة بحر الكاريبي، ويتقاسمون أماكن الترفيه والتسلية، يشاهدون التلفزة، وكثيرا ما يكونون مزدوجي اللغة"[1]، وبالتالي فإن قبول الآخر والتعايش معه قد خلق لنا هويات هجينة لها القدرة على التأقلم وتمكنت من فرض وجودها وتجاوزت فكرة النقاء الهوياتي، فالهجنة تحدي للنقاء الذي لازم الهوية حيث "سمح لنا مفهوم الهجنة بالتعرف على إنتاج هويات وأشكال ثقافية جديدة، على سبيل المثال: الآسيويين البريطانيين، البانجرا البريطانية. ويعد المفهوم كجهاز لإلتقاط التغير الثقافي عن طريق الإستقرار المؤقت للأصناف الثقافية"[2].

كما ينبغي الإشارة إلى دور العولمة في خلق الهجنة في المجتمعات الراهنة، أي ساعدت العولمة على إنفتاح الشعوب على ثقافات بعضها البعض مما خلق إحتكاك كبير بينهم، فلم تعد للحواجز الإثنية والعرقية تأثيرا وكذلك لم يعد للقوى السياسية القدرة على منع هذا الإحتكاك الذي يتم بين الأفراد وبالتالي فإن "سياق العولمة يوفر مجموعة متزايدة من المصادر والموارد لبناء الهوية، وأنماط من الحركة السكانية والإستيطان خلال المرحلة الإستعمارية وتداعياتها المقترنة بالتسارع الأخير للعولمة، ولا سيما الإتصالات الإلكترونية كلها عوامل مكنت من التجاوز واللقاء والإختلاط الذي كان سببا تأسيسيا للهجنة"[3]،وعليه فإن التطور الذي وصل إليه الإنسان اليوم يخدم الهجنة أكثر مما يخدم المصالح الإمبريالية.

يرى *إدوارد سعيد* أن الهجنة هي الطابع الغالب على الهوية اليوم والإنسان عليه أن يقتنع بها، أين بات لا مجال للقول بنقاء الهوية التي أستخدمت كأداة لتحقيق الأغراض الإمبريالية، فهذه االاخيرة خلقت فكرة النقاء وهي التي خلقت الهجنة أو إن صح القول هي التي أعادت الإنسان إلى الهوية الهجينة، ويعد إدوارد سعيد أحد ضحايا هذه الإمبريالية، حيث "أسهم ترحاله عبر أمكنة متعددة (القدس والقاهرة ولبنان والولايات المتحدة الأمريكية) في تكوين هويته المتعددة، وتغذيه روحه بعناصر كيميائية متنوعة وجعل ذاته، بحكم التمازج الثقافي غير مشدودة إلى مكان بعينه، وغير مقيدة بهوية ثابتة ووحيدة"[4]، إن حياة المنفى والمهجر التي عاشها *إدوارد سعيد* منذ

[1] – كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ص 377.

[2] – المرجع نفسه، ص 376.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – محمد الراهي، **صورة الأنا والآخر في السرد**، ص 262.

طفولته جعلته يشعر أن له هوية مضطربة بدءا من الإسم المكون من جزء عربي وآخر أجنبي حيث يقول:" أنا الأمريكي الذي يبطن هوية عربية أخرى لا أستمد منها أية قوة بل تورثني الخجل والإنزعاج"[1]، إن هذا الإضطراب في الهوية جعل *إدوارد سعيد* أكثر إهتماما بها وقاده الأمر إلى الوقوف على حقيقة مفادها أن الهوية التي كان يرغب أن يمتلكها كغيره إما أن يكون عربيا أو أجنبيا هي مجرد هراء وهو ما نلمسه في قوله: "الحق أنني لم أعد أشعر بأنني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ...أو أنني على الأقل لست هوية أحادية وثابتة ومتجانسة"[2]، وهذا ما يؤدي إلى القول أن الهوية مترحلة ومتغيرة بإستمرار ولا يمكن أن ترتبط بالمكان بالرغم من أن الحنين إليه (أي المكان) كان حاضرا في ذاكرة *إدوارد سعيد* نتيجة "إحساس الذات بأنها ضحية إنزياح مكاني عنيف عن مكانها الأصلي"[3]، لكن هذه الذات سرعان ما إكتسبت هويات متعددة من خلال إنفتاحها على العديد من الثقافات "وإختلاطه بأجناس مختلفة (أرمن وأتراك وأقباط وعرب وأمريكان وفرنسيين وهنود..) في بلورة هويته المركبة والمتعددة "[4] وبالتالي فإن الهوية التي إكتسبها من المنفى والمهجر هي هوية هجينة بإمتياز.

لاحظ *إدوارد سعيد* أن العالم يسير نحو الهجنة وأن الهوية لم تعد تخضع لتلك المقومات التي وضعتها الإمبريالية الغربية بل إن هوية أي فرد أصبحت لا تقاس إلا بالتعدد، وإن الأمر المثير هو أن هذا التعدد لقي قبولا كبيرا، فإنسان اليوم لم يعد يعطي أهمية كبيرة للتميز العرقي والثقافي مما جعل إمكانية التعايش بين أجناس مختلفة ومتعدد كبيرة جدا، حيث أصبح "الواحد لا يختزل أبدا المتعدد؛ تقاس فرادة الذات بتعدد هوياتها وبما تصنعه بهما بالطريقة التي تضطلع بهما وتعيد تركيبهما، إن الهوية تحد، وحتى تستعير تعبير المثقف الفلسطيني *إلياس صنب* الهوية دائما في صيرورة، إن الحديث عن الهوية يقتضي تحديد مواقف الشخصيات وتسجيلها لرسم رحلة ومسار حركي على الدوام"[5].

إن الهجنة التي نظّر لها *إدوارد سعيد* نجدها عند أغلب مفكري ما بعد الكولونيالية أمثال هومي *باباوغياتري سبيفاك* *Gayatri Spivak* *وسلمان رشدي**(1947)و"يعبر *إدوارد سعيد* عن إعجابه ببراعة خيال سلمان

---

[1] – المرجع نفسه، ص 263.

[2] – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص 156.

[3] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 48.

[4] – محمد الراهي، **صورة الأنا والآخر في السرد**، ص289.

[5] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص 125.

* سلمان رشدي: كاتبٌ روائي بريطاني من أصولٍ هندية حاصلٌ على جائزة البوكر عن روايته Midnight's Children عام 1981، وقد اعتُبرت أفضل الروايات الفائزة في مناسبتين مختلفتين، كما أنّه صاحب الرواية الشهيرة The Satanic Verses "آيات شيطانية" وهي من أكثر روايات القرن العشرين إثارةً للجدل، وبسببها أهدر الخميني دمه.https://www.arageek.com/bio/salman-rushdie

رشدي، وإيثاره لكل أشكال الهجنة المتعددة، التي تتيح التغلب على الظواهر العدوانية للنزعة القومية أو النزعة الظلامية "[1]، فقد كانت الهجنة بمثابة الرهان الأخير الذي يجب على شعوب العالم الثالث أن تسير نحوه كقدر محتوم، من أجل الولوج في عالم خال من كافة أشكال العنصرية والتمييز، وهو ما أكد عليه أيضا *فانون وايمي سيزار*(1913- 2008م) اللذان يعدان عند *إدوارد سعيد* من بين الذين طعنوا في مسألة الهوية النقية؛ لأن هذه الهوية ما هي إلا إنشاء تكشف مضامينه عن إقصاء للآخرية المختلفة لذا " طلبا من مناصريهما نبذ الأفكار الثابتة حول هوية مستقرة وتعريف مرخص به ثقافيا"[2]، لأن مفهوم الهوية مقترن بالحدود الثقافية للمجتمعات فكل شعب يرسم هويته في نطاق ثقافته، وتجاوز المفهوم الثقافي للهوية يقود إلى هوية لا ترتكز على الأبعاد الثقافية ومن ثمة فإن الهوية الناتجة عن ذلك تكون أكثر إنفتاحا على الآخر وقبولا له، فالإنفتاح على الآخر جعل *إدوارد سعيد* يؤمن "بإمكانية بناء عالم مختلط بالمعنى السياسي والثقافي هجين وغير متجانس بمعنى متعدد وديمقراطي في الأساس"[3]، ويوافقه في هذا الرأي هومي *بابا* الذي إعتبر هو الآخر الهوية الثقافية هجينة، فإن كانت الثقافة حاملة لهوية الشعوب فإن هذه الهوية "لا تنطوي على ثبات أو تفرد أو ذات شخصية غير قابلة للتغيير ومحتمة إلى الأبد كشيء كلي كامل"[4].

إن التغير هو المسار الذي تتخذه الهويات عبر التاريخ، لأن الهوية لا يمكن أن " تكون شيئا ساكنا، هي سيرورة تاريخية وإجتماعية وفكرية وسياسية عالية الإشتغال، تجري على هيئة نزاع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات"[5]فتصعد على السطح هويات كانت مهمشة ومقصية، وتخلي هويات أخرى مكانها لصالح هويات مضمرة، وتعد الهوية الأمريكية أفضل مثال على ذلك لأن" أمريكا برمتها وإن غلب على مكونها العنصر الأوروبي إلا أنه إستحال إلى آخر، بسبب خلطة تهجينية بأعراق وأجناس أخرى، كما بسبب تمثيله للعنصر المقصي من حضارة أوروبا الفتية، أي من الأوروبيين والآسيويين الذين إنعدمت أمامهم فرصة تحقيق أحلامهم فيأوطانهم الأصلية"[6]؛ فكل هؤلاء تمكنت أمريكا من تحقيق التعايش بينهم على أرضها.

---

[1] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 145.

[2] – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص92.

[3] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص 128.

[4] – بكري خليل، **مفهوم الهوية وأسئلة التماثل والإختلاف**، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ص 456.

[5] – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص103.

[6]– نديم نجدي، **جدل الإستشراق والعولمة**، ص 273.

من خلال ما سبق يمكن القول أن الهجنة التي تشهدها الثقافات والهويات في العالم ما هي إلا تعبيرا عن إرادة الشعوب في التعايش فيما بينها، بعيدا عن الخلافات السياسية التي تعد بدورها مصدرا للصراع في العالم، بالرغم من أن الأصل في الهوية هو الهجنة أما النقاء فهو إختراع سياسي لأن النقاء يقوم على إستبعاد الآخر من أجل الحفاظ على النرجسية الذاتية والإقصاء يتولد عنه صراع من طرف الآخر من أجل إثبات ذاته أمام الطرف المختلف عنه ثقافيا غير أن الإختلاط بين هذه الثقافات قد خفف من حدة الصراع الثقافي وفتح المجال أمام الحوار والتعايش، لتكون الهجنة الأساس الذي يحكم العلاقات بين الأمم والشعوب.

ثانيا: نظرية النقد المابعد كولونيالي

1 /مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية :

إن بروز ما بعد الحداثة أدى إلى تشكل العديد من المصطلحات الما بعدية؛ وتعد ما بعد الكولونيالية من بين أهم النظريات التي تشكلت في مرحلة ما بعد الإستعمار والتي ظهرت متزامنة مع ما بعد الحداثة، " إذ يفسر هذا الإلتقاء بين مسار الدراسات ما بعد الكولونيالية ومسار ما بعد الحداثة، الكثير من الإشكاليات التي طرحها النقاد ما بعد الكولونياليين، خاصة في دعوتهم إلى فلسفة الإختلاف، ونقد المركزيات الأوروبية، والدعوة إلى الإهتمام بالجماعات الهامشية، وبآداب وثقافات الأطراف التي ترصد التجربة الثقافية للجماعات التي عانت لقرون من الإستعمار، وهي في طور إعادة بناء هوياتها من جديد"[1].

فإذا كانت ما بعد الحداثة تعنى بدراسة أوضاع الإنسان الغربي نتيجة ما أنجر عن الحداثة من تطور علمي تكنولوجي وأزمات بيئية وأخلاقية فإن الدراسات الما بعد كولونيالية تسعى إلى دراسة أوضاع الشعوب التي خرجت من تحت السيطرة الإستعمارية مشكلة "مجالا متعدد التخصصات، يتخذ موضوعا له الماضي الإمبراطوري وصلاته المستمرة مع الحاضر ما بعد الكولونيالي، والعلاقات بين الميتروبول (الدولة بالنسبة لمستعمراتها)

[1] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 47.

الكولونيالي والهامش –على الرغم تماما – من تحرره من الإستعمار بشكل تدريجي" [1]،إلا أنه ينبغي الإشارة إلى إن الما بعد كولونيالية ما هي إلا جزء من ما بعد الحداثة لكن هناك إختلاف بينهما؛حيث "يشدد تيار ما بعد الحداثة في واحد من أشهر تصريحاته البرنماجية (وأطلقه فرانسوا ليوتار Lyotard) على تلاشي المسرودات الكبرى للتحرر والتنوير، فإن التشديد في معظم العمل الذي أنجزه الجيل الأول من الفنانين Narratives والباحثين ما بعد الكولونياليين دار حول العكس تماما: المسرودات الكبرى باقية رغم أن تطبيقها وتحقيقها هما اليوم في عطالة مؤقتة، وهي مرجأة أو مطوقة"[2].

لقد تعددت التسميات الخاصة بالنظرية الما بعد كولونيالية فهناك من ينعتها بنظرية ما بعد الإستعمار لأن "مصطلح Postcoloniality، بالمقابل يضع التشديد على الشروط الإقتصادية والمادية والثقافية التي تقرر النظام العالمي الذي يكون مطلوبا من الأمة الإستعمارية أن تعمل فيه – نظام يضغط بثقله بشدة نحو مصالح رأس المال الدولي والقوى السبع الكبار G7، ومع ذلك، لا تزال ما بعد الإستعمارية تسجل الضغط المقاوم والقوة الفاعلة للعالم ما بعد الإستعماري ضمن مثل هذه الشروط، مبنية أنه لا يوجد شرط ما بعد إستعماري خارج الحالات الخاصة من التداخلات المعقدة للقوى البنيوية مع التجارة المحلية، الشخصية"[3].

وفي المقابل هناك من يرى أنه يجب تسميتها بالثلاثقارية ذلك لأن "الثلاثقارية Tricontinentalism مصطلح سيقبض بالضبط على تماهياته السياسية الأممية، بالإضافة إلى مصدر إبستمولوجياته"[4]، لأن جل الاعمال والدراسات المابعد كولونيالية ودراسات النقد الثقافي كانت تتمحور حول قضايا مشتركة مست ثلاث قارات كبرى هي إفريقيا وآسيا وأمريكا.

كما أن هناك من يطلق عليها دراسات التابع لأنها تهتم بدراسة أوضاع الشعوب الإجتماعية والثقافية والإقتصادية والسياسية التي تحررت حديثا من الإستعمار؛فكانت هذه الدراسات بمثابة مدارس في العلوم الإجتماعية "ظهرت في الولايات المتحدة والهند في بداية الثمانينات، وهي فريدة من نوعها في إجراء حركة تفكيك مزدوجة: أولا تفكيك النموذج الإستعماري الذي لم يتوقف عن تغذية المتخيل العربي، والذي جعل من السكان الأصليين جسد إستثنائيا محالا دوما إلى البقاء الهامشي، وثانيا تفكيك النموذج القومي الذي، بمجرد أن جاء زمن

---

[1] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 135.

[2] – إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص 123.

[3] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 119.

[4] – المرجع نفسه، ص 47.

الإستقلال، حتى حوّل منظور التحرر إلى إنكفاء حصري للنزعة الإستعمارية، ظهر تاريخ حصري في الإنكفاء القومي والتقوقع في الهوة الواحدة "[1].

إن مفاهيم الما بعد كولونيالية وما بعد الإستعمارية والثلاثقارية ودراسات التابع تحمل دلالة واحدة وموضوع واحد ومشترك لأن "القضايا الأساسية التي ناقشتها هذه النظرية، فهي: سياسات الهوية من منظور الخطاب الكولونيالي، نقد المركزيات الأوروبية ومنظوماتها التمثيلية للآخرين، والتي تعبر عن (العقل الإمبريالي الغربي)، حيث تهدف هذه النظرية إلى تعرية أطروحات هذا العقل "[2]؛ والكشف عن مضمونه الحقيقي وأغراضه الإمبريالية التي تتنافى مع القيم والمبادئ الإنسانية لأنها تركز إهتمامها على عرق دون آخر.

تعددت تعريفات الباحثين للنظرية الما بعد كولونيالية حيث تعرفها *ماري كلو- سموتز* *Marie Chloé Smotz* بأنها "منهجا نقديا، يهتم بشروط الإنتاج الثقافي للمعارف حول الذات والآخر، كما يهتم بالقدرة على المبادرة والفعل لدى المضطهدين(القوة : Agency) في سياق الهيمنة المتسلطة "[3]، أي أن الدراسات ما بعد الكولونيالية عبارة عن منهج المضطهدين في العالم يتصدون به للهيمنة والتسلط الذين يتعرضون إليهما بفعل السياسات الإمبريالية، كما أن هذه النظرية تطرح مسألة العلاقة بين الأنا والآخر وتحاول إيجاد البديل لهذا الصراع الذي يتنافى والقيم الإنسانية نحو بناء عالم تتعايش فيه الثقافات والهويات لذا فهي "في أساسها، مقولة سياسية أستخدمت أول مرة في مجال النظرية السياسية في السنوات الأولى من عقد السبعينيات، وذلك بوصف المأزق الجديد الذي أخذت تتخبط فيه البلدان التي خرجت من تجارب الإستعمار الذي تعرضت له من قبل الإمبراطوريات الأوروبية إلى حدود مفتتح الستينيات"[4]، لأن هذه الدول بعد حصولها على التحرر دخلت في أزمة هوية بسبب التقاليد الثقافية التي حاول الإستعمار تأصيلها في المجتمعات الإستعمارية، فكانت أول إجراء ينبغي القيام به للنهوض بالمجتمعات المستعمرة هو إستعادة هويتها ووحدتها وهذا ما تبلور في فكرة القومية، كفضاء يتوحد تحته المجتمع فكانت مقومات القومية هي أساس الهوية، وهذا الوضع لم يكن سائدا في المجتمعات العربية فقط بل حتى في مجتمعات القارات الإفريقية والآسيوية والأمريكية وهو الأمر الذي جعل البعض يطلق على النظرية الما بعد كولونيالية بالثلاثقارية.

---

[1] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص 125.

[2] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 28.

[3] – إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 136.

[4]– يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص ص 31 -32.

كما تُعرّف النظرية ما بعد الكولونيالية بأنها "مجال من مجالات البحث، موضوعه تحليل الخطاب الثقافي الغربي الذي أنتج من داخل المنظومة العقائدية الإستعمارية، فمع نجاح حركات المقاومة ضد الإستعمار الأوروبي برز إلى الوجود خطاب مختلف ومعارض للخطاب الكولونيالي إتخذ من نقد المسلمات وركائز الثقافة الإمبريالية موضوعا له"[1]؛ وهذا التعريف يتقاطع مع التعريف الذي وضعه الناقد الأسترالي *بيل أشكروفت* BillAshcrooft الذي رأى "أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يستعمل ليشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى يومنا الحالي"[2]؛ بمعنى أن موضوع هذه الدراسات يشمل المرحلة الإستعمارية وأيضا المرحلة التي تلت الإستعمار لما كان له من تأثير على الإنسان المستعمر.

ويمكن العثور على هذا النوع من الدراسات في الأعمال التي قام بها *فرانز فانون* الذي تصدى عبر كتاباته للإمبريالية الإستعمارية ودافع عن حق الشعوب في التحرر والحصول على سيادتها، سواء بالإعتماد على الفكر أو على العنف، لأن وجود المستعمر يفرض على المحتل المقاومة من أجل طرده، كما يتجلى هذا وبشكل واضح في أعمال *إدوارد سعيد* الذي يعد المؤسس للدراسات الما بعد كولونيالية، حاول من خلال مؤلفاته فضح السياسة الإمبريالية الغربية ونقد مركزيتها التي همشت دول العالم الثالث وهذا ما نلمسه في كتابه الإستشراق خاصة الذي لا يعد "رهانا نقديا فحسب لكنه رهان تأويلي بالأساس، لأنه يقترح آليات جديدة في قراءة الخطاب الثقافي الغربي وتأويله متجاوزا ضغوطات التراث التأويلي الغربي الذي مارس، على الرغم من ثرائه وتنوعه وقيمته سلطته العازلة للوعي حتى يخفي التعالقات الخفية بين الثقافة الغربية والتجربة الإستعمارية "[3].

يلخص الناقد العربي *صبحي حديدي*، في دراسة مركزة ومبكرة مفهوم الدراسات الما بعد الكولونيالية قائلا أن: "إدوارد سعيد جعل من فانون المدافع عن السرد التحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة وهوميبابا نحت من أفكار *فانون* معمارا نظريا لعالم ثالث ما بعد بنيوي، وعبد الرحمن جان محمد أكتشف فيه منظرا مانويا للإستعمار والنفي المطلق، و*بينيتاباري* وجدت فيه برهانا ساطعا على النظرة التفاؤلية للأدب والعمل الإجتماعي، أما عند *سبيفاك** فقد ظهر *فرانتز فانون* في أصدق صورة وأكثرها بساطة وإقناعا: الطبيب النفسي الذي خرج من بين أبناء البلد لكي يحلل بعمق ونفاذ ما تعكسه تلك المرآة الرهيبة المعقدة: الإمبريالية الثقافية"[1].

---

[1]– إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 184.

[2]– لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 27.

[3] – المرجع نفسه، ص 27.

* غايتري سبيفاك: ولدت في 1942 تنتمي إلى الجيل الأول من مثقفي الهند بعد الإستقلال، حصلت على الدكتوراه في 1967 في الولايات المتحدة الأمريكية أشرف عليها بول دي مان ، فهي باحثة هندية أمريكية منظرة وفيلسوفة وأستاذة في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية تعد من

تُعبر النظرية ما بعد الكولونيالية عن ذلك الموقف المعارض لكل سياسة إستعمارية حيث " تتخذ من التراث المادي والمعنوي الذي خلفه الإستعمار موضوعا للدراسة والتحليل والنقد، كمحاولة لقراءة ونقد الخطاب الإستعماري، وإنتاج خطاب معرفي وثقافي مضادين له، متصدين للأيديولوجية الإستعمارية التي ما زالت تشتغل بأشكال جديدة وفي ظروف مختلفة، إذ يمكن دمج تاريخ المقاومات المناهضة للإستعمار مع مقاومات معاصرة ضد الإمبريالية، وضد الثقافة الغربية المهيمنة"[2].

ومن خلال هذا يمكن القول أن الدراسات الما بعد إستعمارية لا تقتصر على دراسة أوضاع الشعوب المستعمرة في فترة ما بعد الإستعمار بل تهتم أيضا بدراسة الثقافة الغربية الإمبريالية التي تعبر عن نرجسيتها من خلال أشكال مختلفة كالإستعمار والإستشراق وكل خطاب من شأنه أن يحفظ كيان الثقافة الغربية المتمركزة حول أناها، التي جعلت من الإستعمار ثقافة خاصة بها تميزها عن بقية الشعوب، كونها تملك القوة المادية والمعرفية التي تخولها قهر الآخر وإستعباده وفي هذه الحالة تتحول الدراسات الثلاثقارية إلى "شكل من أشكال القراءة التفكيكية التي عادة ما تطبق على أعمال أنتجها المستعمرون[...] والتي تُظهر مدى تعارض النص مع إفتراضاته المتضمنة [...] وتكشف عن إيديولوجياته وعملياته الكولونيالية"[3]ومع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن الدراسات الثقافية لم تقم بمساءلة التاريخ الكولونيالي وأعماله الإجرامية فحسب بل إنها قامت بدراسة جميع حيثيات الإستعمار لأن هذا الأخير إستند على خطاب معرفي أنتجه المستشرقون حول الآخر خاصة الشرقي؛ وكذلك تابعات الإستعمار على الشعوب بعد إستقلالها وبهذا فإن "النظرية ما بعد الإستعمارية تشتمل على تحليل سياسي للتاريخ الثقافي للكولونيالية، وتستقصي نتائجها المعاصرة في الثقافات الغربية والثلاثقارية، خالقة صلات بين ذلك الماضي وسياسة الحاضر "[4].

إن تحديد مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية يقتضي منا الوقوف على الفرق القائم بين مصطلحين أساسيين في الدراسات ما بعد الكولونيالية وهما الخطاب الإستعماري والخطاب ما بعد الكولونيالي، فالأول يهتم بدراسة

أبرز مفكري وناقدي ما يطلق عليه دراسات ما بعد الكولونيالية، ساهمت بأعمالها في إعادة تعريف المناهج التقليدية والأنماط المتعارف عليها في التحليل الثقافي حتى أصبحت قطبا من أقطاب دراسات ما بعد الكولونيالية، تصف سبيفاك نفسها بأنها ماركسية نسوية تفكيكية عملية، منحتها حكومة الهند جائزة بدما بهوشان تكريما لخدمتها في2013، كما حصلت سبيفاك على جائزة كيتو للفنون والفلسفةفي 2012. ن. شمناد، غايتري سبيفاك منظرة هندية لخطاب ما بعد الاستعمار. (مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد 1، 2014، ص ص 36_ 39.)

[1] – يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص36.

[2] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 46.

[3] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص47.

[4]– روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 49.

تأثير الاستعمار على الشعوب المستعمرة من خلال "ما بلورته الثقافة الغربية في عديد المجالات من نتاج يعبر عن توجهات إستعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب"[1]، أي أنه يتمثل في ذلك الخطاب المعرفي السلطوي الذي شكله الغرب حول الآخر الشرقي من منظور إمبريالي إستعلائي الغاية منه هو جعل هذا الآخر تحت السيطرة.

إن الثقافة الغربية عملت على تأسيس خطاب يدعم مشروعها الإمبريالي محولة الثقافة في جانبها الأدبي إلى أداة فعالة في خدمة الإستعمار؛ فكان بذلك الخطاب الإستعماري خطاب أدبي بالدرجة الأولى، و"يبين سعيد في كتابه الإستشراق أنه ليس ثمة شكلا أو نشاطا عقلانيا أو ثقافيا بريء من الصلة الوثيقة بتراتب السلطة الأمر الذي يكشف عن التواطؤ بين أشكال التمثيل الأدبي والسلطة الكولونيالية"[2]؛ وتجلى هذا التواطؤ في الروايات الأدبية التي تم نسجها حول الشرق خاصة؛ لكن هذا الخطاب الإستعماري يرتبط بالاستعمار التقليدي وتم تجاوزه بطرح الآخر يتمثل في الخطاب ما بعد الإستعماري الذي لا يدل على نهاية الإستعمار بقدر ما يشير إلى دخول العالم في شكل جديد ومغاير من الإمبريالية الغربية حيث يقول *إدوارد سعيد* في هذا الصدد :" وإستخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا يعني التجاوز بقدر ما يعني، على نحو ما بينت الباحثة " إيلاشوهات" في مقال أساسي لها عن ما بعد الإستعمار، مظاهر الإستمرار ومظاهر الإنقطاع ولكن التأكيد ينصب على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الإستعمارية القديمة، لا على ما يتجاوزها "[3].

وبهذا فإن مفهوم ما بعد الإستعمار أكثر شمولية من الخطاب الإستعماري و"ما يجعلها متميزة هو شمولية بحثها في التفرعات الثقافية والسياسة المستمرة للكولونيالية في المجتمعات المستعمرة والمستعمرة "[4]، بل إنه يتخذ من هذا الأخير موضوعا له يعمل على دراسته دراسة نقدية تفكيكية تقويضية بغاية الكشف عن النوايا الخفية التي كان يضمرها الإستعمار لشعوب العالم الثالث لذا فإن "ما بعد الكولونيالية تشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى يومنا الحالي ويرجع هذا الإستخدام إلى إستمرار هذا الإنشغال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي"[5].

1- ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص 239.

2 - إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 190.

3 - يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص 31.

4 - روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 49.

5 - لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 45.

والآخر

إن منبت الدراسات الما بعد كولونيالية كان سياسي غير أنها تحولت إلى مجال النقد وتعد نظرية نقدية لأنها عملت على نقد السياسات الإستعمارية وكشفت عن إرادات الهيمنة وعن نوع جديد من الإمبريالية السائدة في العالم اليوم، لذا فإن هذه النظرية بمثابة "خطاب نقدي يتناول الأثار الثقافية والإجتماعية والإقتصادية التي خلفها الخطاب الإستعماري وممارسته إتجاه الشعوب والدول التي عرفت الإستعمار"[1]، إلا أنه رغم إنتماء هذه الدراسات إلى المجال النقدي إلا أنها "لم تتخلص من طابعها السياسي أين أصبح طرح القضايا السياسية طرحا إبستمولوجيا لأنها تجمع الإبتكارات الثقافية الإبستيمولوجية للحظة ما بعد الإستعمارية مع نقد سياسي لشروط ما بعد الإستعمارية"[2]، وبذلك فإن ماهية ما بعد الكولونيالية لا تخرج عن نطاقها الثقافي السياسي الذي تورط الإستعمار في خلقه داخل المجتمعات المستعمرة، فإن كانت الكولونيالية قد نجحت في خلق الشتات الثقافي والإجتماعي داخل المجتمعات المستعمرة فإن ما بعد الكولونيالية قد قامت بتعريتها وكشفت عن حقيقة مبادئها لأنها " تهاجم الوضع القائم tatus quo للإمبريالية الإقتصادية المهيمنة، وتاريخ الكولونيالية والإمبريالية، لكنها أيضا تؤشر على إنخراط ناشط مع المواقف السياسية الإيجابية والأشكال الجديدة للهوية السياسية بالطريقة نفسها، كما الماركسية أو النسوية "[3]. وبالتالي يمكن القول إن النظرية الما بعد كولونيالية بمثابة ثورة ضد الإمبريالية وكل أشكال الهيمنة التي تقمع الهويات لصالح هوية واحدة وهي الهوية الغربية التي تقوم في جوهرها على التمييز العنصري والثقافي، رغم أن هذا التمايز لا يمد للواقع بأي صلة لأن كل ما هو ثقافي هجين بطبعه.

2/نشأة النظرية ما بعد الكولونيالية:

النظرية الما بعد كولونيالية كغيرها من النظريات لها ظروف وسياق تاريخي نشأت في ظله، لم تخلق من العدم بل كان خلف ظهورها جملة من العوامل؛ كانت في بدايتها سياسية تعود إلى السياسات الإستعمارية وما خلفته من تأثيرات على شعوب العالم الثالث ذلك لأنها "تشتق من لحظات أبكر مؤسسة للفكر المناهض للإستعمار الذي كان نفسه تكوينا هجينا. فقد نشأ المصطلح ليصف مجموعة من المفاهيم النقدية والهويات والأهداف السياسية المعارضة، التي تم تطويرها من خارج الإرتدادات المستمرة للتاريخ السياسي والثقافي للكفاح ضد الكولونيالية والإمبريالية"[4]، غير أن هذا المبحث لم يبقى مستقر في الدراسات السياسية بل تحول إلى مبحث من مباحث النظرية النقدية حيث بات يشكل موضوعا مهما لدى المفكرين والفلاسفة النقديين خاصة في مجال

---

[1] – خالد طحطح، **التاريخ وما بعد الكولونيالية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2019، ص 12.

[2] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 119.

[3] – المرجع نفسه، ص 119.

[4] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 135.

والآخر

الثقافة وهذا ما أكده إعجاز أحمد(1932م) الذي يرى " أن أول نقاش، هام، حول فكرة ما بعد الكولونيالية تطور ليس في الدراسات الثقافة ولكن في العلوم السياسية"[1]، وعليه يمكن القول أن اللبنة الأولى لتشكل الدراسات الما بعد كولونيالية كان في خضم السياسة الإستعمارية ومحاولة الغرب تسييس المعرفة قبل أن تتحول إلى مجال الثقافة لتصبح بذلك نظرية موضوعها ثقافة الشعوب التي خرجت حديثا من تحت وطأة الإستعمار.

إن الحديث عن النظرية الما بعد كولونيالية يدفعنا إلى البحث عن تاريخ نشأتها والظروف التي ساهمت في ظهورها مع الكشف في هذا السياق على أهم أعلامها، لكن من الصعب الوقوف على تاريخ محدد لنشأة الدراسات الما بعد كولونيالية فإن كانت هذه الأخيرة ترتبط بالإستعمار فإن الإستعمار قديم قدم الممارسة الإستعمارية الإضطهادية للشعوب الضعيفة، لكن هذه الدراسات يمكن القول أنها ظهرت في مرحلة ما بعد الإستعمار في صورتها الكاملة لأن "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لم يكن لها من ذكر أو تأثير قبل نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات داخل الفضاء الأكاديمي الأورو-أمريكي، وقد ظهرت في كنف ما كان يسمى ب "تحليل الخطاب الكولونيالي" الذي وازى فروعا معرفية مغايرة كدراسات الجندر والدراسات الثقافية والدراسات الإثنية والدراسات النسوية والدراسات الأفرو-أمريكية ...الخ "[2] وجميعها تعتبر دراسات نقدية رافضة للإمبريالية في كافة أشكالها سواء كانت هيمنة إستعمارية أو ذكورية أو عرقية، لكن لا بد من الإشارة إلى أن المستعمر في الدراسات الما بعد الكولونيالية إكتسب معنى آخر حيث "إتسعت مقولة المستعمر بشكل ملحوظ لتشمل النساء والطبقات الخاضعة والمضطهدة، والأقليات القومية، وحتى تلك الحقول المهمشة والأكاديمية المفرطة في خصوصيتها"[3].

إن الإرهاصات الأولى للدراسات ما بعد الكولونيالية قد تزامنت مع وجود المستعمر على الأرض المستعمر تجلت في كل أشكال الرفض والمقاومة، من أجل طرد المستعمر، لأن الشعوب المحتلة تنبهت إلى أن وجود المستعمر على أرضها يهدد كيانها ويعصف بوحدتها وهويتها لذا يمكن القول أن ظهور الدراسات ما بعد الكولنيالية جاء كرد فعل ونتيجة "تحولات ثقافية وسياسية وإجتماعية شهدها العالم، لا سيما مع صعود حركات المد التحرري ضد الإستعمار في الكثير من بلدان العالم الثالث، وما رافقها من إنبثاق وعي سياسي وثقافي مقاومين، حاول من خلاله الرد على الخطاب الإستعماري بخطاب مضاد له، إستلهم الكثير من أفكاره من واقع المجتمعات المستعمرة

[1] - يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص 32.

[2] - المرجع نفسه، ص 121.

[3] - إدوارد سعيد، **تعقيبات على الإستشراق**، ص 65.

التي عانت الكثير من أشكال الظلم والعنصرية والنفي ومحو الذاكرة والهوية "[1]، إلا أن هناك من يرى أن الدراسات الما بعد كولونيالية لا تعبر عن أي تطور تاريخي زمني لذا "تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الما بعد [مابعد الكولونيالية] لا يفيد البتة أي نوع من الكرونولوجية أو التاريخية أو المرحلية وغير ذلك من الصفات التي لا يفضي إليها المعنى الحرفي للمصطلح"[2]، أي أنه لا يمكن التعامل مع الما بعد كما هو الحال في المصطلحات الأخرى مثل ما بعد الحداثة التي تعبر عن تطور كرونولوجي لمرحلة الحداثة أو كمرحلة تعقب الحداثة، على عكس الدراسات الثلاثقارية التي لم تظهر بعد الإستعمار بل كانت مزامنة له.

إن التأريخ للدراسات ما بعد الكولونيالية يبدأ مع تراجع سياسة الإستعمار الذي قادته فرنسا وبريطانيا من خلال "إنهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته جنبا إلى جنب تداعيات الحرب الباردة وبزوغ العالم الثالث: العبارة التي أطلقها عالم الديمغرافيا ألفريد سوفي* العلام 1950 والتي أشاعها جان بول سارتر الذي قضى معظم وقته في الستينيات في الأسفار إلى أين والعالم الثالث"[3]،كما إرتبط ظهور النظرية ما بعد الكولونيالية بتلك المحاولات التي ظهرت في الدول الأنجلوسكسونية والتي على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التي كان لها إهتمام واسع بالثقافة و"إرتبطت بجامعة كولومبيا، فيما إرتبطت الأرسطية الجديدة في (النقد) بجامعة شيكاغو، ودراسات الجندر والكتابة النسائية بجامعة أنديانا، ودشن النظرية جامعيون من الأقليات المهاجرة من مجتمعات أو بلدان ما بعد كولونيالية "[4]، أي أن الدراسات الما بعد كولونيالية يعود الفضل في ظهورها إلى جملة المفكرين الذين مورس في حقهم الإضطهاد والمنفى من طرف الإستعمار وأيضا السياسات العنصرية كما هو الحال مع المفكرين اليهود الذين تعرضوا للمنفى والإضطهاد أمثال *أدورنو وهوركايمر** وغيرهم من الفلاسفة.

---

[1] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص ص 25 -26.

[2] – يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص 110.

Alfred-Sophie* (31 أكتوبر 1990 31 أكتوبر 1898) كان ديموغرافي ، عالم الأنثروبولوجيا ومؤرخ للاقتصاد الفرنسي. صاغ مصطلح العالم الثالث ("Tiers Monde") في إشارة إلى البلدان التي لم تكن متحالفة مع الكتلة السوفيتية الشيوعية أو كتلة الناتو الرأسمالية خلال الحرب الباردة.https://stringfixer.com/ar/Alfred_Sauvy

[3] – المرجع نفسه، ص40.

[4] – يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص 69.

* ماكس هوركايمر: فيلسوف وعالم اجتماع الماني 1895 _ 1973 م تزعم مع أدورنو المدرسة التي تعرف بمدرسة فرانكفورت، فهم هوركايمر مع سائر فلاسفة المدرسة الماركسية على أنها العلم النقدي للمجتمع، وإن مهمة الفلسفة المتابعة العلمية النقدية والتحري عن أشكال الإستلاب الجديدة، وقد أخذت مساهمته الخاصة كل تحليل نقدي للعقل، فقد كتب بالاشتراك مع ادورنو جدل العقل المستنير في 1947، كما كتب أفول ونقد العقل الأداتي

وهذا الوضع عاشه أيضا المفكرين في دول العالم الثالث حيث "غدت هذه (التجارب الشخصية) بمثابة الرؤية المشتركة بين النقاد ما بعد الكولونيالية الذين، وبفضل هذا الإتكاء على الذاكرة الشخصية، أنتجوا قراءات حيوية نفذت إلى أعماق الثقافة الغربية وكشفت بكثير من الروح الإبتكارية عن البنيات العميقة المترسبة لهذه الثقافة، مبرزة ما للثقافة الغربية من ترابطات عميقة بالسلطة الإمبريالية"[1] ذلك لأن الباحثين في الدراسات ما بعد الكولونيالية درسوا أوضاع شعوبهم من الخارج فتنبهوا إلى الإمبريالية الغربية التي تحاول تهميش الآخر من أجل أن تبقي الأنا في المركز، فتحول معهم الآخر من ذات دارسة إلى موضوع دراسة، من أجل الكشف عن النوايا الحقيقية التي تحملها الإمبريالية في ثناياها تجاه شعوب الشرق.

ينبغي الإشارة إلى أن الدراسات ما بعد الكولونيالية إهتمت بالأقليات عبر العالم وحاولت إنصافها والدفاع عن حقوقها أو ما يسمى بتعبير بيار بورديو** رأسمالها الإجتماعي والثقافي، وهذا الدور تبناه كذلك المفكرين في الدول المستعمرة من أجل الإبقاء على تراثهم الثقافي والإجتماعي الذي حاول الإستعمار طمسه لأنه يمثل هويتهم التي توحدهم؛ وعليه فإن هذه النظرية "تعنى بمعطيات تمس الهوية والذاكرة والشتات والإقتلاع والمنفى والهجرة والإغتراب والإنتماء المتعدد والأهلانية (إحياء الثقافة الأهلية) والوطنية والقومية والإيديولوجيا والهيمنة والمقاومة والنسوية ووضعية الأقليات ... إلخ، ومن ثم فمصطلح ما بعد الإستعمار ليس مصطلحا وصفيا فقط، وإنما هو مصطلح معياري أو تقويمي أيضا"[2]، كما يحمل أيضا هذا المصطلح دلالة التعبير عن مرحلة تلت الإستعمار الأوروبي لدول العالم الثالث، وفي هذه المرحلة إهتم الباحثون بنقد السياسات الإستعمارية والبحث في مخلفاتها من الجانب الإجتماعي والثقافي لأن هذه الدراسات تصب في خانة الدراسات الثقافية وذلك يعود إلى التأثير الثقافي الذي تركه المستعمر للمستعمر وبالتالي "إذا كان التاريخ الإستعماري، خصوصا في القرن التاسع عشر، هو تاريخ

1967م، فلئن يكن العقل قد صاغ في الماضي مثل العدالة والحرية والديمقراطية، فإن هذه المثل حل بها الفساد في ظل هيمنة البورجوازية التي أدت إلى تحلل حقيقي للعقل.(جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، 711.)

[1] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 24.

** بيار بورديو: ولد بيار بورديو بفرنسا سنة 1930 وتوفي في علم 2002م وهو من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين، لم يتهر بورديو إلا في سنوات الستين من القرن الماضي بعد كتابه إعادة الإنتاج مع كلود بارسون ومن أهم كتبه الناجحة التميز زمن اهم مؤلفاته حب الفن، والفن المتوسط، ومهنة عالم الاجتماع وبحث في نظرية التطبيق والمعنى التطبيقي، وإقتصاد التبادلات اللسانية ونبالة الدولة ...الخ (جميل حمداوي، بيير بورديو واسئلة علم الاجتماع، ط1، 2017.)

[2] – يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، ص121.

الإستيلاء الإمبراطوري على العالم، فإن تاريخ القرن العشرين قد شهد إستعادة شعوب العالم للسلطة والسيطرة لنفسها، فالنظرية ما بعد الإستعمارية ذاتها هي نتاج لتلك السيرورة الديالكتيكية "[1].

مما لا شك فيه أن الدراسات المابعد كولونيالية تسعى إلى خلق فضاء جديد للتحاور وإن كان هذا الفضاء متواجد منذ القديم مع الإنسان إلا أن الأطماع الإمبريالية قامت بخلق بؤر توتر داخله من أجل أن تكون ذات لها سلطة على الآخر لأن هذا الأنا لا يمكن أن يعقل وجوده إلا بوجود الآخر، فكان لزاما عليه أن يخلق أيضا الآليات التي تجعل وجوده مفروض على غيره، لكن هذا الوضع تحول إلى موضوع مهم في النظرية الما بعد كولونيالية التي وضعت الهجنة بدلا من النقاء، والتعدد والإختلاف بدلا من الوحدة، والحوار والتعايش بدلا من الصراع إن هذه النظرية أسست "لمرحلة جديدة من المجابهة الثقافية مع الغرب الإمبريالي، لأجل التأسيس لثقافة الإختلاف تعيد النظر في المقولات المعرفية والثقافية والإيديولوجية التي جعلت من الغرب مركز الحضارة ومركز الوجود، ومشرع لقواعد الحياة والعلاقات، إنها مرحلة عبر ثقافية، لا تؤمن بإنغلاق الثقافات على نفسها، بل تؤكد بأن الثقافات هي كيانات هجينة، لأن التاريخ البشري هو نتاج سلسلة من التفاعلات التاريخية والحضارية والثقافية"[2]؛ فكان الإستعمار خلف بعث الشعور بالإنتماء الثقافي والهوياتي في نفوس الشعوب المستعمرة مما دفعها إلى النهوض والتصدي له والإلتفاف حول مقومات هويتها.

إن التأسيس الأكاديمي للدراسات الما بعد كولونيالية يعود إلى مجهودات العديد من المفكرين في العالم لكن عادة ما يتم الإعتراف *بإدوارد سعيد* كمؤسس لهذه الدراسات؛ كان له الفضل في فتح المجال أمام الباحثين للولوج إلى دراسة الثقافات والهويات وكذلك مساءلة المركزية الأوروبية التي وضعت الآخر في الهامش بالإستناد إلى ثنائية السلطة والمعرفة حيث تعترف " (*غاياتري سبيفاك*) على كل حال بسعيد بدور الرائد الأول في تحليل الخطاب الكولونيالي عن طريق الإشادة بشكل حماسي بأعماله الفكرية التي أدت إلى إزهار جميل Une belle floraison في حديقة، يستطيع أن يتحدث فيها الهامشي، وأن يمثل نفسه، بل ويدافع عن نفسه"[3]، ذلك لأن *إدوارد سعيد* سعى من خلال كتاباته النضالية إلى رفع صوت المهمش وإيصاله إلى العالم والدفاع عن حق المضطهدين بإسم السلطة التي كفلت حق الأقوى وطمست حق الضعفاء، كما "أوجد *إدوارد سعيد* حقلا جديدا في الدراسات الثقافية، يعنى بتحليل(الإستعمار) في شكله الخطابي، أي من خلال الخطابات المعرفية والرمزية التي

[1] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص119.

[2] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 46.

[3]– ايف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص151.

أنتجتها الثقافة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر، وذلك بهدف الكشف عن العلاقات العلنية والخفية التي توطدت بين الأنظمة المعرفية والمؤسسة الإستعمارية، وعن دورها في ترسيخ منظومات تمثيل الآخر"[1]، وهذا ما جعل *إدواردسعيد* يلعب دورا مهما في تأسيس الدراسات الما بعد كولونيالية، و"يعتبر مؤلفه الإستشراق 1987 الإنطلاقة الفعلية لهذا الفرع من الدراسات حيث إعتمد على شبكة من المفاهيم والمصطلحات المستمدة من آخر ما أنتجته مناهج العلوم الإنسانية والإجتماعية في الغرب معتمدة في ذلك على عدة ركائز فكرية وفلسفية على غرار رواد ومفكري ما بعد البنيوية ومدرسة فرانكفورت"[2]مما أتاح له إمكانية نقد المركزية الغربية والكشف عن ما تضمنته الإمبريالية الأوروبية التي خلفتها الإمبريالية الأمريكية من إرادات الهيمنة على الشعوب المتخلفة؛ وكذلك رغبة فرض السيطرة والتسلط على الآخر من أجل ضمان البقاء بالإعتماد على أساليب مختلفة مادية ومعرفية.

إن *إدوارد سعيد* لم يكن المؤسس الوحيد للدراسات الثلاثقارية بل يعود الفضل في ذلك أيضا إلى *فرانز فانون* الذي دافع عن حق الشعوب في الحرية والتحرر وندد بالجرائم التي إرتكبها الإستعمار في حقها، مبررا بذلك العنف الذي لجأ إليه المستعمر وإعتبره شكل من أشكال المقاومة ضد الإستعمار لأن "في مقابل سردية إستعمارية إستعلائية صارخة، أصبحت حتمية أن تنشأ على أطرافها حركة ضدية سردية محلية مقاومة، التي تقود غالبا إلى تشكل صراع حضاري إيديولوجي بين سرديتين، سردية رسمية لتاريخ معين تعمل جاهدة على طمس وإجتثاث سرديات مغايرة من الظهور، بل وبلورةصراع هذه السرديات والعمل على إحتناكها ونقض غزلها "[3]، كما يرى *فانون* أن الإستعمار لم يكتفي بالإحتلال الجغرافي فحسب بل سعى أيضا إلى نشر ثقافته وعاداته وتقاليده وهذا ما يقود إلى القضاء على المعالم الثقافية التي توحد الشعوب المستعمرة وتحولها إلى أقليات متصارعة فيما بينها يعتنق أغلبها هوية المستعمر، فبالرغم من كل المجهودات التي بذلها المستعمر من أجل إنتزاع الشعوب المحتلة من هويتها إلا أن كل محاولاته باءت بالفشل فقد كانت العوامل الثقافية كالدين والتقاليد المحرك لكل أشكال المقاومة السلمية وغير السلمية.

كما نلمس أيضا جذور النظرية الما بعد كولونيالية لدى الماركسية التي عرفت بنقدها اللاذع للممارسات الإستعمارية، حيث ساندت الشعوب الضعيفة والمضطهدة في العالم فكانت بذلك"تمثل شكل من السياسة الثورية وإحدى أغنى وأعقد الحركات النظرية الفلسفية في التاريخ البشري، بمعنى ما، مناهضة للغرب على الدوام مذ

---

[1] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص 49.

[2] – إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 180.

[3] – ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص 243.

تم تطويرها من قبل ماركس كنقد للممارسات الإجتماعية والإقتصادية الغربية وللقيم التي تجسدها[هذه الممارسات] "[1]، فالماركيسة مثلت صوت الضعفاء في العالم، دافعت على حقوق الطبقة المهمشة في المجتمع من أجل تحسين ظروفها الإجتماعية والمادية لأنها تتميز "بدمج نقدها للشروط المادية الموضوعية مع تحليل المفصل لتأثيراتها الذاتية.. لهذا السبب لعبت دورا هاما أيضا في النزعة الثقافية [الثقافوية] ralism المتنامية للتحليل السياسي والإجتماعي والتاريخي المعاصر"[2]، وهذا ما نلمسه عند العديد من الماركسيون أمثال *أنطونيو غرامش* الذي يعد مصدر إلهام عند إدوارد سعيد تأثر بالعديد من أفكاره الثورية الرامية إلى تغيير الواقع القائم من أجل بناء مستقبل أفضل، *فإدوارد سعيد* يعترف في كتاباته بمدى تأثره بغرامشي خاصة في موقفه من المثقف الذي يتفاعل مع قضايا عصره دون أن يقحم نفسه في المسائل الإيديولوجية التي تجعله يخضع لسلطة معينة يعمل لصالحها ووفق رغباتها.

يعد أيضا المفكر الإنجليزي *روبرت يونغ***Robert Young*صاحب كتاب ميثولوجيا بيضاء : كتابة التاريخ والغرب الذي أصدره سنة 1990 م من بين المهتمين بالدراسات الما بعد كولونيالية والمؤسسين لها في الغرب، حيث قام بدراسة نقدية للتمركز الغربي وإعتبره "أسطورة ليس إلا، وحاول تقويض التمركز الغربي، من خلال العودة إلى تاريخه الإستعماري والإستعلائي"[3] وهذا ما يتجلى في الأدبيات الغربية التي تكشف بدورها على رغبة الغرب في بسط نفوذه على شعوب العالم وما الإستعمار إلا تلبية لهذه الرغبة ومظهر من مظاهر حب الذات الغربية والنرجسية الأوروبية التي تسعى إلى حفظبقائها وفرض وجودها في العالم.

لقد كان لإدوارد سعيد التأثير الأكبر في توجيه الدراسات الما بعد كولونيالية التي تم تطويرها فيما بعد غيره من الباحثين الذين يعرفون بجماعة دراسات التابع، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن مقاربة إدوارد سعيد كان لها صدى كبير في المناطق المستعمرة نظرا للقضايا التي دارت حولها نظريته والتي تعكس في جوهرها إرادة الشعوب المستعمرة وتدافع عن حقوقها الثقافية والإجتماعية والسياسية.

---

[1] – روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ص 49.

[2] –المرجع نفسه، ص 50.

* روبرت يونغ: ناقد ومؤرخ ومنظر بريطاني لما بعد الإستعمار حصل على درجة الدكتوراه سنة 1979م من جامعة أكسفورد وشغل فيها منصب أستاذ في اللغة الإنجليزية والنظرية والأدبية، كما سبق له العمل في جامعتي ساوثهامبتون ببريطانيا وروتجرز بالولايات المتحدة الامريكية وحصل على جائزة الأكاديمية البريطانية على مشروع فكرة العرقية الإنجليزية ةيعد من المؤسسين لمجلة The Oxford Literary Revicoمن أهم كتبه: الرغبة الكولونيالية، الهجنة داخل الثقافة، ما بعد الكولونيالية. (روبرت يونغ، أساطير بيضاء، ص 381).

[3] – إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص188.

تعد جماعة دراسات التابع من بين الباحثين الذين كان لهم إهتمام واسع بدراسة الكولونيالية ومخلفاتها الثقافية خاصة على شعوب العالم الثالث، فقد "تأسست في الهند في ثمانينيات القرن الماضي وعرفت من مؤسسي الفكر الكولونيالي أمثال *أنطونيو غرامشي، فرانز فانون، إدوارد سعيد* ... غيرهم "[1] ، أما الباحث دافيد لودنDavid Linden فإنه يرجع تاريخ نشأة دراسات التابع إلى نهايات السبعينات في إنجلترا نتيجة لنقاش كان بين مجموعة من المؤرخين الإنجليز والهنود من أجل دراسة أوضاع الشعوب التي عانت من الإستعمار وأفضى هذا النقاش إلى "إقتراح إصدار مجلة جديدة في الهند، ووافقت مطبعة جامعة إكسفورد على نشر ثلاثة مجلدات منها تحت عنوان "دراسات التابع: كتابات حول تاريخ ومجتمعات جنوب آسيا، وكانت هذه الدراسات تنشر سنويا بداية من سنة 1982م وبعد نجاحها ظهرت ثلاثة مجلدات أخرى، لتتوالى بعدها مجموعة من الإصدارات الأخرى في الخمس سنوات التي تلتها وكلها كانت محررة من قبل المفكر الهندي *رانا جيتغوجا* "[2].

كما ظهرت أيضا هذه الدراسات في أمريكا اللاتينية سنة 1993م متأثرة في ذلك بتلك النجاحات التي حققتها في الهند، حيث إهتمت دراسات التابع في أمريكا اللاتينية بدراسة أوضاع المجتمع الكاريبي الذي تم إحتلاله من طرف الإسبانيين "منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، ما جعلت تتناهبه مشكلات الهوية، والتركة الإستعمارية واللغة، والمجتمعات الأصلية، وكان من نتائج هذا الحراك أن خصصت "المجلة التاريخية الأمريكية" قسما خاصا لمناقشة العلاقة بين النموذج التحليلي لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراسة مجتمعات إستعمارية أخرى وبخاصة في أمريكا اللاتينية وإفريقيا "[3].

غير أن مصطلح التابع تعود أصوله الأولى إلى القرن السادس عشر ميلادي "فقد كان التابع يومها رتبة تعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، وهو من يتتبع الأوامر وفق سلم التراتبية العسكرية"[4]ثم عاد المصطلح للظهور في الكتابات السياسية للمفكر الإيطالي *أنطونيو غرامشي* *Antonio Gramsci* للتعبير عن "الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتهم، أكانت فئة إثنية أو دينية، أو جنسية، أو عرقية، إلخ ليستقر بعدها مصطلح التابع على الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها ورؤيتها ولا حتى كتابة تاريخها الخاص"[5]؛وهذا أيضا ما أكد عليه *راناجيت غوها** *Ranajit Guha* الذي إهتم بعلم كتابة تاريخ

[1] - ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص243.

[2] - المرجع نفسه، ص244.

[3] - المرجع نفسه، ص245.

[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] - ياسين كريم، الإستشراق وجماعة دراسات التابع، ص 245.

التابع بل وإعتبره منهجا إستعان به في دراسة وضع الفلاحين في الهند الذين إتسموا برفضهم للسياسة البريطانية المتواجدة على أرضهم مما تولد عنه تكوين "الحركات المناهضة للاستعمار البريطاني، إتخذت أبعادا إنسانية من أجل تحقيق العدالة الإجتماعية وإعادة النظر في قانون توزيع الثروات داخل المجتمع "[1].

كما يعد أيضا هومي *بابا* من بين أصحاب النظرية الما بعد كولونيالية من خلال دراسته لثقافة الشعوب المستعمرة، ويعتبر كتابه موقع الثقافة مرجع أساسي في الدراسات الما بعد كولونيالية، بيّن من خلاله أن الثقافات والهويات تسير نحو الهجنة، بمعنى أنه قد حدث تمازج بين ثقافة كل من المستعمر والمستعمر، ولم يكن هناك تأثر من جانب واحد فقط، كما عمل أيضا هومي *بابا* على تقويض المركزية الغربية بما تحمله من تمييز عرقي وثقافي يقصي الآخر ويضعه في الهامش معتبرا المركز له.

وفي نفس الإتجاه أيضا ذهبت *غاياتري سبيفاك* التي بحثت في ماهية التابع،فكان إهتمامها "بدراسات ما بعد الإستعمارية من خلال دراستها للأدب والثقافة في العالم الثالث، ودافعت بقوة عن المرأة الشرقية ومواجهة الهيمنة الغربية بكتاباتها الجريئة الفاضحة للمركزية الغربية "[2]لذا فإن كتاباتها كانت تتمحور حول فكرتين رئيسيتين أولهما يتعلق بالهيمنة الذكورية في المجتمع؛ والأخرى تتعلق بالهيمنة الإستعمارية وما ترتب عنها من مسائل أخرى تتعلق بالهوية والثقافة والحضارة، فقد حاربت *غاياتري سبيفاك* التمييز القائم في المجتمع الهندي بين المرأة والرجلورأت أن المجتمع يضع في المركز الذكر والأنثى في الهامش وبالتالي فإنه يقمع صوت المرأة ويجعلها دائما في تبعية للرجل غير قادرة على إتخاذ القرار ولا على المطالبة بحقوقها، لذا لا بد من وضع حد لهذا التمييز وتجاوز ثنائية الذكر والأنثى وتسليط الضوء على المرأة والإيمان بما يمكن أن تقدمه للمجتمع والدولة من خلال إرجاعها إلى المركز؛ وفتح المجال أمامها لتظهر طاقاتها الإبداعية وتتحرر من التبعية الذكورية التي سجنت داخلها لقرون، كما هاجمت أيضا السياسية الإستعمارية لأنها قمعية تقوم بتهميش الآخر الضعيف من أجل أن تبن الأنا الغربية نفسها وبالتالي كانت تدعو إلى الوقوف في وجه الإستعمار والتصدي له حتى يستطيع الطرف التابع من كسر قيود التبعية ويضع حدا للإمبريالية الغربية.

---

* ولد رانجيت غوها عام 1922م في شرق البرتغال، وانظمالى الحزب لشيوعي الهندي خلال دراسته في الكلية الرئاسية في كلكوتا، وبعد فترة نشاط شيوعي في كل من الهند واوروبا ترك رانجيت الحزب عقب الاجتياح السوفييتي لهنغاريا عام 1956، تحول الى الماوية خلال الستينات، وعارض الحكم القمعي لانديرا غاندي. اعاد اكتشاف هيجل ونقد تمركزه حول اوروبا، بالرغم من تاثره ببعض جوانب الفكر الهيجلي، تنقل غوها في مواقع اكاديمية كثيرة في بريطانيا والهند واستراليا، لكن اقامته الاطول كانت في جامعة ساسيكس الانكليزية، استمر بترؤس مجموعة دراسات التابعين طوال عقد الثمانينات. (رانجيت غوها، عن بعض جوانب التأريخ الهندي، ترجمة: كرمنشار، 23 ايلول 2014، aljumhuriya.net.)

[1] – ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص247.

[2]– إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 187.

3/ الآخر في الدراسات الما بعد كولونيالية

يشكل الآخر محور إهتمام الدراسات الما بعد كولونيالية، ذلك لأن هذا النوع من الدراسات ألزم نفسه بتقويض المركزية الغربية وإعادة الأنا المهمشة إلى المصدر، فبالرغم من أن هذه الدراسات تسعى إلى إعادة الإعتبار للأنا جراء ما تعرضت له من إضطهاد؛ إلا أنها تنظر إلى الآخر على أنه موضوع ينبغي البحث فيه من جديد خاصة في ماهيته وبتعبير آخر، إن النظرية الما بعد الكولونيالة تطرح تساؤلات حول من هذا الآخر الذي أعطى لنفسه الحق في التحكم في الأنا وتشكيلها وفق ما يتماشى مع رغباته؟ وإلى أي مدى سيبقى هذا الآخر يتحكم في شعوب العالم؟ أليس من حق هذه الشعوب أن تدافع عن نفسها وتلغي تبعيتها له؟

إهتم أصحاب النظرية الما بعد كولونيالية بدراسة الاستعمار لأن من خلاله أراد الغرب أن ينشئ هوية الشعوب الضعيفة؛ بل عمل على تمثيلها مشكلا بذلك هويته أيضا لأنه أدرك أن هويته لا يمكن أن تتشكل إلا بحضور الآخر المختلف، وهو ما حاول *إدوارد سعيد* توضيحه في كتابه الإستشراق الذي يعد دراسة نقدية للمفاهيم الغربية يكشف لنا عن الهوية الحقيقية للأنا والآخر، فالدراسة النقدية بإمكانها أن توضح ذلك الزيف العالق بهوية الشرق والغرب، حيث تظهر صورة الآخر على حقيقتها التي تتجلى في الظلم والإضطهاد لأن الآخر الغربي صنع وجوده من منطلق إمبريالي وبالتالي فإن علاقته مع الشعوب الأخرى سيحكمها مبدأ القوة والسلطة وكذلك المعرفة التي كانت تابعة للسلطة السياسية الغربية؛ لأن إنتاج المعرفة كان يخضع لإرادات سياسية بالدرجة الأولى.

إن تعرية *إدوارد سعيد* للمفاهيم والممارسات الغربية الإستشراقية كشفت لنا بأن المعرفة التي ينبغي أن تتسم بالموضوعية ما هي إلا أداة تم توظيفها من طرف الغرب لفرض الهيمنة على الشرق لتظهر بذلك الإمبريالية في قوالب مختلفة ومتعددة، فالإستشراق الذي يعد دراسة غربية للشرق ما هو إلا تحديدا ورسما لهوية الشرق تحت التأثير الإمبريالي الذي أخضع المعرفة لسلطته، لقد تمكن *إدوارد سعيد* من تبيان أن الإستشراق دراسة ثقافية للشرق لا تخلو من الإنحياز الإيديولوجي وموقفه من الإستشراق جعله "يعد أيضا من رواد النقد الثقافي لأنه إهتم كثيرا بإستكشاف الأنساق الثقافية المضمرة في المؤسسات المركزية الغربية، وذلك عبر تحليل الخطاب الإستشراقي تفكيكا تشريحيا وتقويضيا، متأثر في ذلك بمنهجية رواد ما بعد البنيوية مثل ميشال فوكو، والتيار اليساري النقدي مثل *أنطونيو غرامشي* "[1].

إن الدراسات الما بعد كولونيالية عند *إدوارد سعيد* لا تعود إلى إهتمامه بالإستشراق كمبحث أكاديمي ذو أغراض سياسية فقط، بل نجد أن لتجربته مع المنفى والمهجر دور كبير في توجيه أبحاثه النقدية وهذا ما نلمسه

[1] – إخلاف بن إيديري، **إدوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 190.

أيضا لدى العديد من الباحثين في مجال دراسات التابع حيث " قادتهم – أقدم المثقفين الثالثيين – تجربة الإقتلاع والإنزياح والإنخلاع إلى إعادة ترميم الإنهيارات السوسيولوجية والإثنية والثقافية التي تسبب فيها الإستعمار، والتي طالت البنى الثقافية والإجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتهم، وكان هدفهم هو إستعادة (أصواتهم المقموعة)، بعد تاريخ طويل من الإقصاء والقهر والتدجين والنفي والعجز عن تمثيل ذواتهم"[1].

إن أصحاب دراسات التابع تنبهوا إلى التأثيرات التي زرعها الإستعمار في مجتمعاتهم رغبة منه في بسط هيمنته عليهم، وهذا ما خلف في نظرهم مجتمعات معاقة غير قادرة على رسم مسار تطورها إيجاد الحلول الكفيلة للنهوض من جديد، ذلك لأن الإستعمار ضرب مقومات وحدة هذه المجتمعات وخلف ذهنيات تعاني حالة من الإغتراب على مستوى الهوية، فكانت بذلك جميع المواضيع التي إهتمت بها هذه الجماعة تصب حول الهوية وكسر الثنائيات التي خلقتها الإمبريالية والتي تمس في صميمها الهوية نحو مفهوم الهجنة التي تتجاوز كل صراع هوياتي تم تفعيله لأسباب إيديولوجية بالدرجة الأولى.

من بين جماعة دراسات التابع أيضا نجد على رأسهم هومي *بابا* الذي حاول هو الآخر أن يضع من خلال دراساته حد لكافة أشكال العنصرية والتمييز العرقي وكذلك الإحتقار الهوياتي الذي تمارسه المجتمعات الغربية على شعوب العالم الثالث، "وقد برز إسم هومي *بابا* من خلال طرحه لمجموعة من المفاهيم كمفهوم التهجين لتفسير نشوء أشكال ثقافية جديدة في عالم التعدد الثقافي، ويحدد في طروحاته فكرة الإختلاف الثقافي من وجهة نظر الأقليات، وبهذا يغير من طريقة إستخدامنا لمصطلحات بعينها مثل التعددية الثقافية، التنوع الثقافي، تعدد الهويات، فيرى بأن الهجنة والإختلاف الثقافي يعمل على شق مفهوم الهوية ويجعلها ضربا من التقاطع والتفاوض بين معطيات متناقضة"[2].

إنتهى هومي *بابا* إلى أنه لا توجد هوية أفضل من الأخرى، وإن الثقافات كمصدر للتعدد الهوياتي لا تعرف النقاء الذي يعد سياسة غربية، فجميع الثقافات عبارة عن تمازج، وهذا ما يعزز فكرة قبول الإختلاف والتعددلأن الثقافة الواحدة أخذت من الثقافات الأخرى المختلفة؛لذا يرى هومي *بابا*أن " التفاعل بين المستعمر) بكسر الراء) والمستعمر) بفتح الراء) يؤدي ليس إلى إنصهار المعايير الثقافية التي تؤكد السلطة الإستعمارية فحسب، بل

---

[1] – لونيس بن علي، **إدوارد سعيد من نقد خطاب الإستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)**، ص24.

[2] – ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص ص 247-248.

تهدد أيضا في محاكاتها بزعزعة إستقرارها، وهذا ممكن لأن هوية المستعمر في حد ذاتها غير مستقرة، إذ توجد في وضع معزول ومغترب، كما توجد هوية المستعمر "[1].

كما ترى أيضا *غاياتري سبيفاك* أن السياسة الإستعمارية قد خلقت في مجتمعات العالم الثالث أزمات متعددة لكن أخطرها أزمة الهوية التي تمثل كيان الشعب، فالإستعمار حارب هوية الشعوب وسعى إلى إبراز هويته على حساب هوية الآخر المستعمر، فالغرب قد ساهم في زيادة الهوة بين الأنا والآخر بل عمل على جعل الآخر يعيش حالة من التبعية التي تسلبه القدرة على تحديد مساره الحضاري فيبقى رهين التخلف والإنحطاط، فالأنا إذا أراد إثبات ذاته يجب عليه "محاربة التبعية بكل أشكالها (تبعية المستعمر للمستعمر، وتبعية الجنوسة، الذكورة في مقابل الأنوثة) وكل طرق الإستغلال والتبعية الأخرى التي غالبا ما تؤسس لثنائية مركز هامش، كما كانت *سبيفاك* تحارب على جيهتين: جبهة الثقافة الذكورية المؤسسة والمكرسة في الخطابات الفكرية في المجتمعات الغربية والآنية جبهة بقايا التأثيرات الإستعمارية في العالم المستعمر سابقا"[2]، وهذا يقودنا إلى القول أن الآخر في أعمال *غاياتري سبيفاك* متعدد لكن رغم تعدده فإنه ينبغي تقويض مركزيته ووضع حد لهيمنته.

ترى *غاياتري سبيفاك* أن التبعية للآخر لتزال تسيطر على الأنا وتمنعها من التمتع بحرية الفعل والقول، لذا تدعو التابع إلى ضرورة تجاوز هذه التبعية لكن هذا التجاوز في نظرها أثار الكثير من التساؤلات حيث تقول "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ وسط منظومة إستعمارية إمبريالية ردعية تعمل على قمع الحريات وطمس الهويات؟ أو بصياغة أخرى: هل توافرت الأجواء الفكرية والثقافية للتابع كي يتكلم؟ أو هل من سبيل إلى إسترداد صوت المقهور وإعادة الإعتبار له؟ " إلا أن هذا التحرر لا يمكن أن يأتي بسهولة فمن الصعب أن يتحرر هذا التابع من تلك الهيمنة التي فرضت عليه لقرون من الزمن حتى باتت تشكل جزءا من هويته.

لقد وجد أصحاب النظرية الما بعد كولونيالية صعوبة في التعامل مع الآخر الذي بات حاضرا في كيان الشعوب المستعمرة؛ لذا فإنهم لا يقولون بإقصاء الآخر لأنه حاضر في الأنا بل إن الأنا في تركيبته هو آخر بثقافته وهويته المصطنعة له من طرف الآخر وأي إقصاء له يؤدي إلى إقصاء الأنا وهذا يفرض عليه التعايش في جو من الهجنة التي تعد فضاء تجتمع فيه جميع الهويات دون أدنى تفاضل فيما بينها.

ثالثا / المثقف

1 / مفهوم المثقف عند إدوارد سعيد

---

[1] – إخلاف بن إيديري، **ادوارد سعيد والتأسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 193.

[2]– ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص246.

إن القضايا المستحدثة في المجتمعات المعاصرة فرضت على الإنسان التساؤل عن مكانة ودور المثقف؛ لأن الوقوف على حقيقة هذه القضايا والكشف عنها يكون من إختصاص المثقف وحده، وهذا ما دفع بالعديد من المفكرين إلى البحث عن ماهيته؛ كفرد فعال داخل المجتمع حيث يرى *برهان غيلون** أن المثقف "ينتمي إلى طبقة إجتماعية فاعلة في المجتمع بحيث تتميز عن غيرها بتفكيرها العالي والناقد، وتدخل في عملية الصراع الإجتماعي والسياسي، وفي النهاية يكون تأثيرها واضحا، إما من خلال مشاركات قوية لصنع سياسة والقرار السياسي، أو من خلال أعمال فكرية كبيرة تؤثر في الناس والمجتمع فكريا وثقافيا ومعنويا"[1]، وعليه يمكن القول أن المثقف عند برهان غيلون هو عضو فعال في المجتمع يتميز بفكر ناقد لكل ما يحدث في المجتمع سياسيا وإقتصاديا وثقافيا من أجل تبيان مواطن الضعف في هذه المجالات وكذلك الكشف عن الأغراض السياسية التي تكمن خلف كل القرارات التي تتعلق بالمجتمع.

يبرز دور المثقف في المجتمع من خلال تأثيره في الأفراد عن طريق الأعمال التي يوجهها إليهم في أشكال وقوالب مختلفة وهو أيضا ما أكد عليه *ماكس فيبر* الذي أضفى هو الآخر صفة العقلانية الناقدة على المثقف لأنه "يحمل صفات ثقافية وعقلانية مميزة، تؤهله للنفاذ إلى المجتمع، والتأثير فيه بفضل المنجزات القيمية الكبرى"[2]، ومع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن كل من *برهان غيلون وماكس فيبر*** قد ربطا مفهوم المثقف بالحيز الإجتماعي الذي ينتمي إليه، في حين نجد أن *جوليان بندا** الذي كانت له بحوث ودراسات كثيرة حول المثقف يضع تعريف أوسع للمثقف حيث يقول أن المثقفين "جماعة صغيرة من ملوك حكماء يتحلون بالموهبة الإستثنائية والحس الأخلاقي العالي وقفوا أنفسهم لبناء ضمير الإنسانية"[3]، وبهذا فإن المثقف لا يهتم بقضايا مجتمعه فحسب بل

---

* برهان غيلون: ولد في 1945م، مفكر وعالم إجتماع سوري مقيم في فرنسا، وهو أستاذ إجتماعيات العالم العربي الإسلامي في جامعة السوربون، من كتبه: إغتيال العقل، الوعي الذاتي، نظام الطائفية. (السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص25.)

[1] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين النصوص الأخيرة**، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق،2011، ص37.

[2] – المرجع نفسه، ص36.

** ماكس فيبر: (1864 –1920) ألماني، عالم في الاقتصاد والسياسية ومن مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الادارة العامة في مؤسسات الدولة. من بين كتبه: مقالة في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية والسياسة كمهنة.

https://www.marefa.org/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3_%DA%A4%D8%A8%D8%B1

* جوليان بيندا: (26 ديسمبر 1867 في باريس–7 يونيو 1956) هو فيلسوف وروائي فرنسي، ويشتهر بمقالته خيانة المثقفين.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D9%8A%D9%86%D8%AF%D8%A7

[3] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص18.

يهتم بالإنسانية ككل، وهذا ما ينقلنا إلى المثقف الكوني الذي لا يتأثر بالحدود الجغرافية ولا بالإنتماءات العرقية والقومية.

إن مفهوم بندا للمثقف حاضر في فلسفة *إدوارد سعيد*، الذي كان له -هو الآخر-إهتمام واسع بالمثقف حيث تساءل عن ماهيته ودوره ووظيفته اليوم؛ وإنتهى إلى القول "إن المثقف فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما، أو تمثيل وجهة نظر ما، أو موقف ما، أو فلسفة ما، أو رأي ما وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما وتمثيل ذلك بإسم هذا المجتمع"[1]، وبهذا فإن المثقف يمثل صوت المجتمع، يتحدث بإسمه ويعمل من أجله كما أنه قلم وسيف الضعفاء والمهمشين في داخل المجتمع وخارجه.

أما *غرامشي* فإنه يقول في كتابه دفاتر السجن " كل الناس مثقفون، وبناء عليه يمكن للمرء أن يقول: لكن لا يمارس كل الناس وظيفة المثقفين في المجتمع"[2]، أي أن الفرد بالرغم ما يملكه من مستوى ثقافي لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة المثقف؛ ذلك لأن المثقف دوما له مسؤولية إتجاه مجتمعه، بمعنى أن بلوغ مكانة المثقف أمر غير متاح للجميع مهما كان مستواهم الثقافي؛ لأنه يمكن العثور على أفراد يتمتعون بهذا المستوى الثقافي لكنهم لا يمارسون دور المثقف، فما يميز المثقف عنهم هو ذلك الدور المنوط به، وعلى هذاالأساس يميز*غرامشي* بين صنفين من المثقفين "يضم الصنف الأول المثقفين التقليديين، مثل المدرسين والكهنة والإداريين، وهم الذين يستمرون في أداء الوظيفة نفسها جيلا بعد جيل، والصنف الثاني يضم المثقفين العضويين الذين يرتبطون مباشرة بالطبقات أو المشروعات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها وإكتساب السلطة وتوسيع مجال الرقابة"[3].

وإنطلاقا من هذا يمكن القول إن النوع الأول هو المثقف التقليدي الذي يكتفي بممارسة مهنته دون أن يسعى إلى التجديد فيها أو إلى تطويرها؛ بل يبقى يمارسها على نفس المنوال مع كافة الأجيال؛ على عكس المثقف العضوي الذي يسعى إلى التجديد في وظيفته لأنه يربط عمله دوما بهدف التغيير ومواكبة الجديد مما ينعكس إيجابا على مهنته، لأنه يرى ذاته في وظيفته، وهذا المثقف في نظر*غرامشي*ليس بريء من تهمة تعاقده مع السلطة، لأن "المثقفين العضويين مرتبطين بالمجتمع على نحو فعال، أي، أنهم يناضلون بإستمرار لتغيير العقول وتوسيع الأسواق، بخلاف المعلمين والكهنة، الذين يبدو أنهم مضطرون إلى هذا الحد أو ذاك للبقاء في المكان يمارسون العمل نفسه سنة بعد أخرى، أما المثقفون العضويون فهم دائما في حركة وتجدد"[4] وإرتباط المثقف

[1] – إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ص43.

[2] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص17.

[3] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص121.

[4] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص18.

العضوي بالمجتمع ليس من باب مصلحة المجتمع بل من أجل مصلحته الخاصة لذا فإن هذا النوع من المثقفين قد يكون تابع لمؤسسة ما لها توجه سلطوي وإيديولوجي تفرض على المثقف الذي ينتمي إليها الخضوع لها ولتوجهاتها ومن ثم يصبح المثقف عبارة عن أداة في خدمة هذه المؤسسة.

لذا نجد *إدوارد سعيد* يتوجه بنقد لاذع للمثقف العضوي *الغرامشي* "مبديا إعتراضه الشديد والصريح على أي مسعى يبتغي أن يجعل من المثقف كائنا أو فردا لا منتميا يتحدث مع ذاته ويسمع لنفسه وينظر لقضاياه الشخصية ويعيش في برجه العالي مترفعا عن هموم الناس وقاطعا الصلة بواقعه البشري"[1]، ذلك لأن المثقف لا يمكن أن يعزل نفسه عن مجتمعه، ولن يتسن له ممارسة عمله دون العودة إلى قضايا مجتمعه، لأن كل ما ينتجه المثقف نابعا من بيئته ومن واقعه الإجتماعي المعاش.

ولقد كان في نظر بندا أن نشاط المثقف وليد مجتمعه وعصره لذا نجد أن لكل زمان مثقفيه الذين يتبنون قيما أخلاقية يدافعون عنها بعيدا عن أي مصلحة شخصية حيث "يشير إلى *سقراط* والمسيح على نحو متكرر وإلى *سبينوزا وفولتير وأرنست رينان* من العصر الحديث. المثقفون الحقيقيون يشكلون نخبة،كائنات نادرة جدا في الحقيقة، ما دام ما يرفعونه هو القيم الخالدة للحقيقة والعدالة التي هي بدقة ليست من هذا العالم"[2]، مخالفا بذلك موقف *غرامشي* الذي إعتبر جميع الناس مثقفون، لكن الذين يمثلون دور المثقف هم قلة فقط، أما *بندا* فإنه يرى أن المثقفين هم نخبة المجتمع وليس كل فرد من المجتمع يصلح لأن يكون مثقفا أو أن يمارس مهنة المثقف وهو أيضا ما أكد عليه *إدوارد سعيد* عندما نظر إلى المثقفين على أنهم نخبة المجتمع أي "إنهم بدقة هؤلاء الأشخاص الذين لا يمكن التنبؤ بسلوكهم العام ولا إخضاعه لشعار ما أو خط حزب مبدئي قويم أو عقيدة ثابتة"[3]، لأن المثقف دوما يجب أن يشكل خطرا على السلطة، يهاجمها على الدوام بأفكار حيادية وأسئلة مربكة لا يمكن التنبؤ بها أو توقعها من طرف الجهات السلطوية في المجتمع.

على غرار ما ذهب إليه *غرامشي* في تصنيفه للمثقفين فإن *إدوارد سعيد* يميز هو الآخر بين صنفين من المثقفين في كتابه صور المثقف، قبل هذا فإنه يقوم بتقسيم المجتمع إلى طبقتين طبقة عامة الناس الذين يكتفون بأوضاعهم كما هي ويتعودون عليها وطبقة المثقفين حيث يقول"يبدو لي أن المجتمع قد تشكل من نوعين من الناس، فهنالك المحافظون، الذين يبقون الأمور تسير على ما هي عليه، وهناك المثقفون الذين يضبطون الإختلاف

[1] - بشير ربوح، **إستشكالات ودروب في قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، منشورات القرن 21، الجزائر، 2016، ص 97.

[2] - Edward W. Said, **Representations of the Intellectual**, Vintage Books A Division of Random House, NEW York, 1996, p 43.

[3] - المرجع نفسه، ص 8.

ويثيرون التغيير"[1]، وهذا التقسيم يشبه إلى حد بعيد التقسيم الذي قدمه *غرامشي* للمثقف لأنه حصر المثقف في نوعين: المثقف التقليدي وهو ما يقابل المحافظون عند *إدوارد سعيد* لأن غايتهم إبقاء الوضع كما هو عليه، تتميز مهمتهم بالروتين وعدم التغيير والتجدد على عكس النوع الآخر المتمثل عند *غرامشي* في المثقف العضوي، فإذا كان هذا النوع من المثقفين عند *غرامشي* تابع للمؤسسات تستخدمه بهدف تحقيق الربح في السياسة والإقتصاد فإن هذا النوع عند إدوارد سعيد يطلق عليه تسمية المثقف المتخصص أو المثقف الأكاديمي الذي يتم برمجته منذ مراحل تعليمه على خدمة المؤسسة أو نظام ما.

إن *إدوارد سعيد* في تصنيفه لأنواع المثقف لم يكتف بالتصنيف الغرامشي؛ لأن مهمة المثقف في نظره لا تكمن في تلك الوظيفة التي يؤديها المثقف المتخصص ولا المثقف العضوي بمفهوم *غرامشي* بل هناك صنف آخر من المثقف؛ وهو المثقف الحر أو المثقف الهاوي الذي لا يعمل من أجل غاية ما ولا تحكمه إيديولوجيا معينة، ولا يخضع لجهة ذات سلطة وسيادة داخل المجتمع، إنه يتحدث عن الحق ويدافع عنه ولا يعمل إلا من أجله، إلا أن المثقف بهذا المفهوم والسمات أخذ في التلاشي اليوم حيث يقول *إدوارد سعيد* "المثقف في العمق، في مفهومي للكلمة، لا هو مهدئ ولا هو باني إجماع، بل شخص يراهن بكل وجوده على حس نقدي، حس عدم الإستعداد لقبول الصيغ السهلة، أو الأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملقة والمكيفة إستمرار لما يجب أن يقوله الأقوياء أو التقليديون، وما يفعلونه. ليس فقط على نحو معارض سلبيا، بل أن يكون مستعدا لقول ذلك علانية وعلى نحو نشط"[2].

يمارس المثقف الهاوي عمله لا كوظيفة ينتظر منها مقابل بل يمارسها على أنها هواية يبدع من خلالها دون أن يكترث بما يمكن أن يواجه من متاعب، وهذا النوع من المثقفين يعمل "على رفض الإنغلاق في التخصصات الضيقة جدا، التي تمنع المثقف من الحديث إلى العالم الذي يمارس عليه النقد. يتعين على الناقد أن يكون هاويا بالمعنى الذي لا يكون فيه متخصصا وأن يمارس فنه بدافع مع السرور والرضا"[3]، وفي المسألة عينها يقول بندا ان المثقفون الحقيقيونهم " هؤلاء الذين نشاطهم بالدرجة الأولى ليس ملاحقة الأهداف العملية، والذين يسعون إلى مسرتهم في ممارسة فن ما أو علم ما أو تأمل ميتافيزيقي، بإختصار في إمتلاك مزايا غير مادية، ولذا السبب

[1] – ريتشارد كيرني، **جدل العقل حوارات آخر القرن**، ص.30.

[2] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص35.

[3] – أيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ص 64.

يقولون بطريقة محددة (مملكتي ليست من هذا العالم)"[1] ذلك لأن التخصص في نظر *إدوارد سعيد* يؤدي بالمثقف إلى الإنغلاق داخل تخصصه دون أن يدري بما يحدث في العالم وبالتالي يكون غير قادر أيضا على ممارسة النقد.

إن المثقف الهاوي الذي يعمل من أجل أداء رسالة نبيلة ووفق مبادئ أخلاقية أخذ في التلاشي وحل محله المثقف المتخصص؛ وهذا ما نلمسه في قول*إدوارد سعيد:* "يلوح لي خطر إختفاء صورة المثقف، أو إحتجاب مكانته، في خضم هذه التفصيلات الكثيرة، أي خطر النظر إلى المثقف بإعتباره أحد المهنيين وحسب، أو مجرد رقم نحسبه في حساب تيار من التيارات الإجتماعية"[2]، وهو أيضا ما ذهب إليه راسيل جاكوبي Russell Jacoby(*1945م*) الذي يرى أن المثقف اليوم بمعناه الحقيقي قد إختفى حيث يقول "إن كل ما عندنا الآن هو جيل مفقود حل محله تقنيو غرف تدريس متحفظون لا مبالون، مستخدمون لدى لجنة، توّاقون إلى إرضاء إصناف مختلفة من أولياء الأمر والوكالات منتشنون بشهادات أكاديمية وإعتبار إجتماعي لا يشجع الحوار وإنما يربي السمعة ويرهب غير الخبير"[3]، وفي نفس الصدد يؤكد الفيلسوف الفرنسي *ميشال فوكو* عن إختفاء المثقف الهاوي تاركا المجال للمثقف المتخصص قائلا"المثقف الشمولي المعروف... فقد مكانه للمثقف المتخصص"[4].

يرى *إدوارد سعيد* أن المثقف الهاوي لا يقدم مصالحه الخاصة والشخصية على حساب مصالح أمته، ولا يعير أدنى إهتمام للمصالح المادية ويجعل شغله الشاغل هو قول الحق والدفاع عن الحقيقة في وجه الظلم والفساد والإضطهاد الذي ينتشر داخل المجتمع أو الذي تمارسه سلطة ما على الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمعه أو الذين يقطنون خارج المجتمع فمهمة المثقف في هذه الحالة تفرض عليه التدخل والتصدي لهذا الفعل الدنيء لذا يقول *ادوارد سعيد*:" إن الحقيقة المركزية بالنسبة لي هي، فيما أعتقد أن المثقف فرد وهب قدرة لتقديم، وتجسيد، وتبيين رسالة، أو رؤية، أو موقف، أو فلسفة أو رأي جمهور ولأجله أيضا، وهذا الدور له مخاطره أيضا ولا يمكن المرء أن يلعبه دون الشعور بأن مهمته هي طرح الأسئلة المربكة علنا، ومواجهة التزمت والجمود (لا توليدها)، وأن يكون إمرءا لا تستطيع الحكومات أو الشركات الكبرى إحتواءه بسهولة"[5]. أي أن المثقف يمارس نشاطه بحرية وبعيدا عن أي وصاية مؤسساتية أو سلطوية أو إيديولوجية تحول دون قول المثقف للحق ودفاعه عن العدالة كغاية تسعى إليها الأقليات داخل المجتمع أو الشعوب المضطهدة في العالم.

---

[1] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص19.

[2] – إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ص 43.

[3] – إدوارد سعيد، **صور المثقف**، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1997، ص79.

[4] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص23.

[5] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص24.

إن المعيار الذي نحكم من خلاله على حضور المثقف اليوم داخل الساحة القومية أو العالمية هو مدى قدرته على طرح الأسئلة المربكة التي تطعن في مصداقية الأعمال اللاشرعية التي يمكن أن تمارسها جهة ما، فإذا كان المثقف يتطرق إلى هذه الاسئلة فإنه يقوم بدور فعال داخل المجتمع لكن هذه الأسئلة تكون الغاية منها هي تغيير الوضع القائم ووضع حد لكافة أنواع الإستغلال ومن ثم تنبيه الأفراد إلى حقوقهم ونشر الوعي بينهم من أجل المطالبة بكافة حقوقهم، لذا نجد أن المثقف في نظر إدوارد سعيد هو صوت الضعفاء والمضطهدين لأنه يحمل رسالة إجتماعية نبيلة تعبر عن وجهة نظر وموقف وفلسفة ورأي ينحاز فيه إلى "الأشخاص والقضايا التي عادة ما يكون مصيرها النسيان أو التجاهل والإخفاء"[1].

وعليه يمكن القول أن *إدوارد سعيد* قد مثل إلى جانب نخبة من المثقفين دور المثقف الهاوي الذي لا يهمه سوى قول الحق والبحث عن الحقيقة؛ فبالرغم من الإغراءات التي منحت له إلا أنه ظل دائما يرفض العمل لصالح أي إيديولوجيا مهما كان توجهها، كما أنه رفض أيضا الإغراءات المادية من أجل أن يصبح مثقف تابع لأمريكا يكتب وفقا لما يخدم الشأن الأمريكي وحرص على أن يبقى وفيا لهوايته كمثقف حر حتى يتمكن من ممارسة النقد دون الخوف على مصالحه وبالتالي لا يمكن "إختزاله في صورة محددة مثل المهنة، الفرد الكفء، الإنتماء إلى طبقة معينة، فأي إختزال هو من جهة التصنيف عمل قاتل وخانق لرغبة المثقف في التمرد على القولبات الإجتماعية والدينية. فكل ذلك هو كسر لشوكته النضالية التي بفضلها يطرح الأسئلة المزعجة والرؤى الثورية"[2] التي تهز كيان السلطة في أي مكان من العالم.

إن المثقف الهاوي الذي يدعو إليه *إدوارد سعيد* يضع أولويات مجتمعه قبل أولوياته ويعمل من أجلهم دون أن تحركه قوى ثقافية أو سياسية أو دينية؛ لأن "المثقف الحقيقي كائن علماني، مهما تظاهر كثير من المثقفين أنهم يمثلون أشياء علوية أو قيما مطلقة، فالمبادئ الأخلاقية هي البداية لنشاطهم في عالمنا هذا- فيه يقوم نشاطه ومصالحه يخدم، ومع إستقامته وأخلاقه العامة ينسجم، فيه يميز بين القوة والعدالة، ويكشف خيارات المرء وأولوياته"[3]، فالمثقف هو رمز للدفاع عن الأفراد وعن حقوقهم يقوم بوظيفته من منطلق أخلاقي، فالأخلاق وحدها القادرة على ضبط نشاط المثقف وتوجيهه نحو الإهتمام بزرع القيم الأخلاقية السامية والدفاع عنها كالعدالة والحرية.

---

[1] - بشير ربوح، **استشكالات ودروب في قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، ص 100

[2] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص137.

2/المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد

ثنائية المثقف والسلطة من بين الثنائيات المتلازمة فأين توجد السلطة يكون هناك المثقف، ووجود أحدهما يتطلب وجود الآخر، فالسلطة تسعى دوما إلى إحتواء المثقف وجعله في صفها لخدمتها؛ ذلك لأنه يشكل خطرا يتربص بهافهو يسعى إلى الكشف عن أغراضها الأساسية وفضح أعمالها اللا أخلاقية، إنه في صراع دائم مع السلطة التي تريد إرضاء المثقف وسحبه إلى صفها، لكن المثقف الحق كما يقول *جاكوبي* "إنسان عنيد في إستقلاليته لا يأتمر أحد"[1]، أي أنه يسعى إلى الإنوجاد خارج السلطة كي لا يكون لها القدرة على التحكم فيه ويمارس عمله بإستقلالية دون أن يأخذ الإذن من أي جهة عليا.

إن فلاسفة القرن العشرين تنبهوا إلى مدى تأثير السلطة على المثقف، وكيفية إستعماله لصالحها فالمثقف أصبح وسيلة تعتمد عليها السلطة في قهر الشعوب، وهذا الأمر لم يلقى الرفض من طرف المثقف، بل نجد أن المثقف نفسه يتقرب من السلطة من أجل الإستفادة منها لأغراض شخصية وهذا الأمر يدعو بإلحاح إلى إعادة النظر في علاقة المثقف بالسلطة، فهل أصبح التقرب إلى السلطة من مهام المثقف؟ هل الخضوع للسلطة ومسايرتها لا يمس بالماهية الحقة للمثقف؟ أليست السلطة هي العدو الأول للمثقف؛ وعليه أن يقوم بزعزعتها من أجل أن يحمي حقوق الرعايا؟ إن المثقف اليوم مطالب بالعودة إلى أصوله الأولى وهي البحث عن الحق والدفاع عنه والإلتزام بالمبادئ الأخلاقية التي تتعارض مع إرادات السلطة البراغماتية لتكون مهمة المثقف في الزمن الراهن ضمن "النشاطات الفكرية الرئيسية في القرن العشرين هو إستجواب السلطة، إن لم يكن تقويضها"[2].

يرى *إدوارد سعيد* أن ملامح المثقف أخذت تتلاشى لأن المثقف الذي ينحاز لجهة سياسة ما يفقد قيمه ومبادئه ويصبح عمله مرتبطا بما يحققه من أرباح نتيجة دعم الأفكار السياسية وهو أيضا ما تحدث عنه جوليان بندا في كتابه خيانة المثقفين؛ حيث يرى أنهم إنحازوا "إلى الأحزاب والإيديولوجيات والإغراءات الطائفية. إن الشيوعيين والإشتراكيين وأنصار اليمين المتطرف والليبراليين جميعا يجب أن يخضعوا للتمحيص النقدي الدقيق" أي أن المثقف يجب أن يوضع تحت المجهر ليتم دراسته من جديد وإعادة بعثه في صورة تليق بهويته التي تعد في جوهرها هوية متمردة على السلطة لا خاضعة لها لأن "المثقفون الحقيقيون لا يكونون في أفضل حالاتهم إلا عندما

---

[1]- إدوارد سعيد، **صور المثقف**، ص 79.

[2] – المرجع نفسه، ص96.

تحركهم عاطفة ميتافيزيقية ومبادئ نزيهة للعدالة والحقيقة ويشجبون الفساد ويدافعون عن الضعفاء ويتحدون السلطة غير الشرعية أو الجائزة"[1].

يرى *إدوارد سعيد* أن المثقف يهدف من خلال إعماله إلى تقويض السلطة ولا يرضى أن يكون لعبة بيدها فهو من يكتب خطابه من أجل زعزعتها؛ وليست السلطة التي تفرض عليه أن يكتب الخطاب وفق رغباتها من أجل مساندة قراراتها لذا يقول "لا أريد أن أراوغ أو أسمح لنفسي كثيرا من الغموض في البداية: أنا ضد الإهتداء والإيمان برب سياسي من أي نوع. وإعتبر أنهما سلوك غير صالح للمثقف. هذا لا يعني أن على المثقف أن يبقى على حافة الماء، يتحسسه بإصبع قدمه من حين إلى آخر، ويبقى معظم الوقت دون بلل"[2]، وبهذايرفض أي وصاية سياسية على وظيفة المثقف، ويدعو المثقف إلى ممارسة وظيفته بحرية مطلقة بعيدا عن الخوف والأطماع السياسية، فالمثقف يطرق باب السياسة بدافع تقويضها ونقدها لا بدافع مساندتها والعمل لصالحها بالرغم من أن السلطة كما يقول *محمد عابد الجابري* " تصنع ثقافتها أو تصنع مثقفيها لكي يتكفلوا بدور التبرير الإيديولوجي. فهل هذا الدور كفيل ليصبح هذا الصنف من المثقفين عبارة عن موظف عمومي"[3]، أي أن السلطة بحاجة إلى المثقف من أجل إضفاء الشرعية على ممارساتها، ومن أجل أن تحظى بالقبول لدى عامة الشعب لأن القضايا التي يساندها المثقف في المجتمع يكون لها صدى لدى جماهير المجتمع، ومن أجل أن تحظى قرارات السلطة بالقبول لدى العامة تستعين السلطة بالمثقف لتمرير قراراتها، ويتحول بذلك المثقف إلى أداة في خدمة السلطة.

مقاربة *إدوارد سعيد* حول علاقة المثقف بالسلطة تشبه كثيرا مقاربة *غرامشي* الذي يعد الملهم الأكبر *لإدوارد سعيد* خاصة فيما يتعلق بمسألة المثقف؛ ذلك الفرد الذي يعد عضو فعال في طرح قضايا مجتمعه بكل جرأة وبعيدا عن التحيز الذي يقف كحائل أمام الحقيقة، إن المثقف هو الفرد الذي يجب أن يقول الحقيقة في وجه السلطة ويقوم بفضح كل أفعالها اللاإنسانية، وهذا ما يتضح في قوله "بينما وجهة نظري تقول بأن دور المثقف في جوهره يكمن في مضاعفة الوعي، وأن يقلق بسبب التوتر والتعقيدات، وأن يتحمل كفرد مسؤولية مجتمعه "[4].

---

[1] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص19.

[2] – المرجع نفسه، ص126.

–[3]ياسين العمري، **مثقف الحاكم : حينما يبرر القلم حكم السيف**، مجلة رهانات، العدد 45-46، 2018، ص 55.

[4]– أحمد دلباني، **سفر الخروج**، ص 30.

لأن المثقف قادر على تغيير الأوضاع القائمة داخله لكن هذا التغيير لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان "هذا المفكر أو الناقد مستقلا بفكره ومواقفه بعيدا كل البعد عن الأجهزة السياسية الإستعمارية"[1]، لذا يجب عليهأن يكون محايدا لا تربطه صلة بالسلطة خاصة السياسية لأنها ليست بريئة من النوايا النفعية التي تمارس من أجل بلوغ غاياتها بكل أساليب الإضطهاد والإستغلال.

إن السلطة التي يجب على المثقف أن يتصدى لها لا تقتصر على السلطة السياسية فحسب، بل تشمل كافة أنواع السلطات الموجودة داخل المجتمع بما في ذلك السلطة الثقافية والدينية والإقتصادية، لإن السلطة بإختلاف أنواعها تسعى دوما إلى إحتواء المثقف حتى تتمكن من ممارسة أعمالها غير الشرعية على أنها شرعية لأنها تحظى بتأييد المثقف لها، فإن كان هذا الأخير يمثل المجتمع ويتحدث بإسمه راض بهذا الوضع فلن تتمكن أي فئة أخرى من فئات المجتمع الإعتراض على هذه الممارسات اللاشرعية التي ترتكب في حقها وأيضا في حق الشعوب الأخرى المهمشة؛ لذا يدعو *إدوارد سعيد* من المثقف "أن يكون منهمكا في نزاع مدى الحياة مع كل حراس الرؤية والنص المقدسين، الذين نهبوا كثيرا والذين يدهم الغليظة لا تتحمل عدم التوافق ولا التنوع بالتأكيد"[2]، فإن كان المثقف يريد أن يمارس وظيفته على أكمل وجه فعليه أن يتحرر من كل أنواع السلطة وأن يضع نصب عينه قول الحق في وجه السلطة لا الخضوع لها وخدمتها من أجل تحقيق إمتيازات تمنحها السلطة لكل مثقف يعمل لصالحها ضد الشعب أو المهمشين في العالم.

لقد تنبه أيضا *إدوارد سعيد* إلى بروز نوع جديد من السلطة وهي السلطة التكنولوجية التي تستخدمها الدولة أيضا كأداة لتحقيق مصالحها لذا نجده يدعو من المثقف أن يكون على دراية بهذه التكنولوجيا لأن المثقف المحترف يستغل مثل هذه الأدوات من أجل إعطاء فكره شعبية وهذا ما ينعكس إيجابا على مصالح السلطة، مع العلم أن هذا المثقف يدعي بأن التكنولوجيا بريئة من التحيز وتتسم بالحياد؛ لكن كما يقول *إدوارد سعيد*" أن المشكلة بالنسبة إلى المثقف هي محاولة التعاطي مع تعديات العملية العصرية لإضفاء صفة الإحترافية كما أبحثها، لا بالتظاهر إنها غير موجودة، ولا بإنكار تأثيرها، بل بتمثيل مجموعة مختلفة من القيم والإمتيازات"[3] فالكشف عن هذا الإستعمال الخبيث للتكنولوجيا من طرف السلطة والمثقف المحترف أو المتخصص يكون من مهمة المثقف الهاوي الذي لا ينتظر من عمله أي فائدة مادية لأنه يتمتع بقدرة على نقد مثل هذه الأفكار

---

[1] – ياسين كريم، **الإستشراق وجماعة دراسات التابع**، ص249.

[2] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص104.

[3] – إدوارد سعيد، **صور المثقف**، ص88.

والممارسات ويكشف على ما تتضمنه من إرادات إمبريالية سلطوية لأن *إدوارد سعيد* يعتقد أن خلف أعمال المثقفين خاصة في العصر الحديث تكمن إرادات الهيمنة والسيطرة لأنه "ليس ثمة شكلا أو نشاطا عقلانيا أو ثقافيا بريء من الصلة الوثيقة بتراتب السلطة، الأمر الذييكشف عن التواطؤ بين أشكال التمثيل الأدبي والسلطة الكولونيالية"[1]

إن *إدوارد سعيد* يعتبر علاقة المثقف بالسلطة علاقة يجب أن تكون مبنية على أسس نقدية حتى تكون هذه العلاقة موضوعية لأن المثقف إذا أراد خدمة مجتمعه لا بد عليه من أن يكون حذرا من السلطة الاجتماعية وأن يكون موقفه حياديا لا ينحاز فيه لأي سلطة مهما كانت، وإن هذا الدور للمثقف يساهم بشكل كبير في تقدم الحياة الإجتماعية وكذلك يُمكن الأفراد من وعي حقوقهم التي تحاول السلطة إحتكارها وعدم الإعتراف بها خوفا على مصالحها لذا يقول:" أعتقد أن من الصواب القول أن نقد الموضوعية والسلطة أدّى حقا خدمة إيجابية بتأكيده كيف تركب الكائنات البشرية حقائقها في العالم الدنيوي"[2]، لأن بناء المجتمعات يتم وتركيبة الأفراد داخله تخضع لإرادة السلطة.

3/ المثقف من القومية إلى الكونية

المثقف موضوع رئيسي في كتابات المفكر الفلسطيني *إدوارد سعيد*، وذلك يعود إلى الدور والمكانة التي يحتلها المثقف في مجتمعه وعصره، حيث تنبه إلى أن هذا المثقف لم يعد يقوم بالدور المنوط به بل أصبح عبارة عن أداة في يد السلطة، لم يعد يهتم بالحقيقة لذاتها لأنه يركض هو الآخر خلف مصالحه المادية التي توفرها له السلطة، ففي الوقت الذي يفرض عليه أن يكون محايد للسلطة وتوجهاتها الأيديولوجية فإنه أصبح داعما لها؛ بل وأكثر من ذلك أصبح خادما لها، فمعظم كتابات المثقفين في القرن العشرين لا تخلو من الإيديولوجيا والإنتساب إلى قومية معينة؛ وهذا ما زاد الفجوة بين الأنا والآخر أو ما أعطى الهوية القومية حضور أكبر على الساحة العالمية.

يرى إدوارد سعيد أن كتابات المثقف لا تخلو من التوجه القومي لأن جميعها تنطلق من خلفية قومية وتخدم قومية معينة وهذا ما نلمسه في لغة المثقف؛ لأن "كل مثقف ولد في لغة ما، ويمضي القسم الأعظم من حياته في تلك اللغة، التي هي الوسيلة الأساسية للنشاط الثقافي. واللغات طبعا قومية دائما — اليونانية، والفرنسية والعربية، والإنكليزية، والألمانية، وهلم جرا–مع أن إحدى النقاط الرئيسية التي أقدمها هنا هي أن المثقف ملزم

---

[1] – اخلاف بن ايديري، **ادوارد سعيد والتاسيس للدراسات ما بعد الكولونيالية**، ص 190.

[2] – ادوارد سعيد، **صور المثقف**، ص96.

بإستخدام لغة قومية ما ليس فقط لأسباب واضحة من الملاءمة والألفة، بل أيضا لأنه يأمل أن يطبع على تلك اللغة صوتا خاصا، نبرة خاصة، وفي النهاية منظورا هو خاصته"[1].

إن تصنيف المثقف يكون مبني على اللغة، التي بها يمثل المثقف أمته؛ ومن خلالها يقوم بإيصال صوت أمته إلى العالم، وباللغة أيضا يتم تصنيف المثقف ومعرفة إنتمائه القومي والإيديولوجي، مما يجعله مقيدا بإنتماءاته ونسبه إلى جماعة معينة، فالمثقف اليوم غير قادر على التملص من هويته القومية، ولا يمكن أن يؤسسه فكره بعيدا عن أمته مما يؤدي إلى ربط منتوجه الفكري وتحليله بناءا على نسبه؛ حيث يقول *إدوارد سعيد* :"أن تتحدث عن المثقفين اليوم يعني أيضا أن تتحدث بشكل محدد عن الفروق القومية والدينية وحتى القارية في الموضوع، ... المثقفون الإفريقيون، مثلا، أو المثقفون العرب، يوضع كل منهما في سياق تاريخي محدد، بمشكلاته الخاصة وأمراضه، وإنتصاراته، وخصوصياته"[2].

إن المثقف يقبع داخل خصوصية ثقافية ترعرع في أحضانه يشكل الدفاع عنها هدفه الأساسي؛ غير أن خضوع المثقف لقومية معينة لقي معارضة كبيرة من طرف *إدوارد سعيد* الذي كان له هو الآخر موقف من المثقف الذي نظر إليه على أنه عضو فعال ليس داخل مجتمعه وأمته فقط، بل إنه يمثل الإنسانية ينتمي إليها ويجب عليه أن يضع مسؤولية الدفاع عليها على عاتقه لأن "الحيز العام الذي يقدم فيه المثقفون تمثيلاتهم معقد إلى أبعد حد، وفيه أوجه غير مريحة ، لكن معنى التدخل الفعال في ذلك الحيز يجب أن يرتكز على إيمان للمثقف راسخ لا يتزعزع في مفهوم للعدالة والإنصاف يسمح بالإختلافات بين الأمم والأفراد من دون أن يعزوها في الوقت ذاته إلى سلطات أو فضليات، أو تقييمات خفية"[3]، بهذا يكون نشاط المثقف ليس لصالح جهة لها سلطة ونفوذ بل يكون لصالح العدالة والحق.

إن البحث عن مكانة المثقف داخل إشكالية الأنا والآخر هو بحث في هوية المثقف وتأثيرها على العلاقات القائمة بين الشعوب؛ لأنه في الغالب يتحدث بإسم الأمة التي ينتمي إليها ويمثلها من خلال الأفكار التي يتبناها لكن التساؤل الذي يطرح في هذه الحالة ما علاقة المثقف بإشكالية الأنا والآخر؟ هل يمكن إعتبار المثقف طرف في تغذية الصراع القائم بين الشعوب؟ وإن كان الأمر كذلك كيف ينتقل المثقف في نظر *إدوارد سعيد* من طرف يخلق الصراع إلى طرف يساهم في الصلح والتعايش بين الشعوب؟

---

[1] – إدوارد سعيد، **الآلهة التي تفشل دائما**، ص41.

[2] – المرجع نفسه، ص40.

[3] – إدوارد سعيد، **صور المثقف**، ص99.

والآخر

لقد كان المثقف طرفا مهما في تكوين الهوية الأوروبية خاصة في عصر النهضة الغربية، لأن المثقف الذي يتمثل في جملة من المفكرين كنخبة داخل المجتمع ساهموا بطريق مباشرة أو غير مباشرة في خلق هوية الغرب وكذلك هوية بقية الشعوب الأخرى؛ وهذا ما نلمسه في الإستشراق الذي يعد منتوجا غربيا بإمتياز ساهم فيه العديد من المفكرين والمثقفين الغربيين الذين عمدوا إلى تأسيس الهوية الأوروبية إنطلاقا من هوية الشرق،لأن الغرب لن يكون لهويته معنى إذا نظر إليها من زاوية أحادية بمعنى أن الهوية الغربية لن تكتسب معناها إلى بوجود الآخر المختلف.

وقد تنبه المثقفون إلى مثل هذا الأمر فكانت نظرتهم إلى الآخر غير الأوروبي تحكمها النزعة القومية والإنتماء الهوياتي، وهذا ما تجلى في أعمال العديد من المفكرين خاصة في العصر الحديث؛ فبالرغم من إعترافهم بحق الإنسان في الحرية وفي التمتع بكافة حقوقه إلا أن أفكاهم التي كانوا يتغنون بها لم تتجاوز الحدود الجغرافية لبلدانهم الأوروبية؛ وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المثقف الذي إستعملته أوروبا ووظفته من أجل خدمتها لم يتجاوز مفهوم المثقف المتخصص الذي لا يمكن أن يتعدى الحدود التي رسمتها له السلطة، وبالتالي لن يحتل الآخر أي إهتمام في أعماله، حتى وإن تحدث المثقف المتخصص عن الآخر فإنه سيتحدث عنه من منطلق الخطر الذي يتربص بأوروبا ويهدد أمنها إنه العدو الذي يجب عليها أن تخضعه لسيطرتها، فقد تنبه المثقفون إلى أن هناك " وشيجة تكامل بين أوروبا وأغيارها، وهذا هو التحدي المثير الذي يواجه أوروبا، لكي لا تتخلص من جميع صلاتها وروابطها الخارجية في محاولة لأن تعود إلى ضرب من النقاء"[1]، وهذا الأخير (النقاء) يكشف عن تلك النزعة العنصرية القابعة في ذهن كل مثقف أوروبي في مرحلة العصر الحديث لأن مثقفي هذا العصر إلتفوا حول الهوية القومية وأعلوا من شأنها ونظروا إلى الهويات الأخرى نظرة دونية تحقيرية ملؤها العنصرية التي تعد في نظر *إدوارد سعيد* "مرض رهاب الأجانب، أنه ضرب من الخيال المصاب بجنون الإرتياب بالأخرين وعلى نحو مضلل"[2].

إن المثقف اليوم؛ وفي خضم هذا الصراع القائم بين الأنا والآخر مطالب بأن يقوم بدوره كمثقف حر لا يهمه إلا قول الحقيقة؛ دون أن ينحاز إلى أي نزعة قومية أو إيديولوجيا من شأنها أن تغذي هذا الصراع فعليه أن ينخرط في المجال الكوني لأن رسالة المثقف يجب أن تخدم الإنسانية جمعاء لا طائفة معينة أو جهة محددة فعليه

---

[1] – أحمد دلباني، **سفر الخروج**، ص 29.

[2] – المرجع نفسه، ص 33.

"الإلتزام بالمبادئ العامة العالمية مثل الحرية العدل بإعتبارها قاسم مشترك بين البشر دون أي تمييز"[1]، لأن مفاهيم مثل العدالة والحرية تأبى التمييز وتفقد معناها في ظل العنصرية والتحيز العرقي الذي كان دوما سببا في ظهور كافة أشكال الإضطهاد والظلم في العالم، لذا فإن المطلوب من المثقف "هو تجاوز أشكال القومية المتحجرة التي هي إستنساخ وإجترار من طرف أقطار ما بعد الإستعمار للقومية الأوروبية العدوانية. بإختصار، إن المنظور القومي المناهض للإستعمار وما بعد الإستقلال هو جزئيا مشروع سياسي غير مكتمل"[2]، ويجب في نظر *إدوارد سعيد* على المثقف أن يتصدى لمثل هذا المشروع لأنه في نهاية المطاف سيخلق أزمات عديدة بين الأنا والآخر تكون الدول الضعيفة وشعوب العالم الثالث ضحية لها.

في إطار جدلية الأنا والآخر وعن دور المثقف داخلها يمكن إستحضار *إدوارد سعيد* كمثقف نموذجي للمثقف الكوني الذي عمل من خلال أعماله إلى الدفاع عن القضية الفلسطينية؛ والتي تعد قضية وطنه إلا أنه لم يقع أسيرا لفخ القومية والإنتماء الهوياتي، فقد كان دوما يعتبر دفاعه عن فلسطين من منطلق أنها موطنه الذي يعاني من الإضطهاد الإسرائيلي غير المبرر والذي يفتقد للمشروعية بفعل التآمر الأمريكي الإسرائيلي فمكانته كمثقف فلسطيني تلزمه بتبني القضية الفلسطينية، ووظيفته كمثقف تفرض عليه الإفصاح عن ما يتعرض له الفلسطينيين من إضطهاد في موطنه، لكن على الرغم من أنه تبنى هذه القضية إلا أن النزعة القومية التي تقوم على التقوقع حول الذات وطرد الآخر الغريب لم تسيطر عليه، وهذا ما نلمسه في موقفه من طرد الإسرائيليين، فقد كان دوما يقول بأن إعطاء الفلسطينيون حقوقهم لا يعني طرد الإسرائيليين ولا إبادتهم كما حدث معهم في ألمانيا.

---

[1] – بشير ربوح، **إستشكالات ودروب في قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، ص100.

[2] – محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والإختلاف**، ص 126.

نتائج الفصل:

مما تقدم يمكن إستنتاج ما يلي:

-الهوية من بين القضايا التي تفرض نفسها اليوم على الفلاسفة والمفكرين، خاصة بعدما تعرضت له الدول الثلاثقارية من إحتلال وإستعمار، نتج عنه ولوج هذه الدول في أزمة هوية والبحث عن الذات في مخلفات الإستعمار من جهة؛ وفي تأثيرات العولمة التي إجتاحت البلدان المتخلفة بغرض نشر الثقافة الغربية كثقافة عالمية ودين ينبغي إعتناقه من قبل كافة شعوب العالم.

-الهوية النقية من بين الأفكار التي ساهمت السياسة في نحتها عبر التاريخ من أجل أن تخلق إنقسامات وتصدعات بين الشعوب مما ينعكس إيجابا عليها، لأنها وظفت مصطلح الهوية النقية في توسيع نفوذها وفرض سيطرتها على الشعوب، وعلى أساس النقاء الهوياتي أقيم التفاضل بين الهويات، مما زاد في النرجسية الغربية التي إعتبرت هويتها أنقى وأفضل الهويات في مقابل هوية الشعوب الأخرى التي تتسم بالدونية.

-إن إلتفاف الغرب حول الهوية النقية ما هو إلا أحد الأساليب التي إبتكرها الغرب من أجل إثبات الذات الغربية في مقابل الآخر الشرقي، لأن القول بهوية نقية يؤدي إلى القول بوجود هوية أخرى بربرية هجينة وزرع فكرة النقاء الهوياتي بين الشعوب الأوروبية يزيدهم تمسكا بمقومات هويتهم ويزرع في نفوسهم الرغبة في الدفاع عن الهوية ضد أي محاولة تسعى إلى تدنيس هذا النقاء.

-ان الهوية النقيةإختراع غربي بإمتياز تكمن خلفه أغراض وأهداف سياسية مما جعل إدوارد سعيد يؤكد أن الاصل الهوياتي ما هو إلا هجنة، بمعنى أن الهوية النقية لا وجود لها بل تم تأسيسها، لأن الهويات عبر التاريخ لم تعرف إلا الاختلاط والتمازج والتشابك والتداخل مما يجعل القول بالهوية النقية قول لا أساس له.

- إن الهجنة من بين المصطلحات التي أصبحت تفرض نفسها اليوم داخل العلاقات الحضارية والثقافية لأنها الرهان الذي لا بد من أن يستعمل لوضع حد للصراعات التي تحدث في العالم بفعل السياسة ويعد الإستعمار والمنفى والهجرة والعولمة من بين الوسائل التي كانت الهجنة نتيجة حتمية لها.

-إن الدراسات الما بعد كولونيالية تهدف إلى إعادة النظر في أحوال الشعوب الثلاثقارية التي تعرضت للإستعمار، من الناحية السياسية والإجتماعية والثقافية والإقتصادية بهدف إخراج هذه الشعوب من الأوضاع المزرية التي تعيشها وكذلك بهدف إعادة الإعتبار لها، فهي تسعى إلى المطالبة بحقوق هذه الشعوب، وبضرورة إعتراف الدول المستعمرة بما ألحقته بها من أضرار.

والآخر

- إن دراسات التابع أسس لها العديد من الباحثين الأفارقة والسيويين ولقيت أيضا إقبال من طرف بعض المفكرين الأوروبيين والأمريكيين، خاصة في الولايات المتحدة الامريكية كمنطقة تضم العديد من الأجناس والأعراق ذوي ثقافات وهويات متعددة، إلا ان *إدوارد سعيد* يعد المؤسس الفعلي لهذه الدراسات وهذا ما أكد عليه أصحاب دراسات التابع في الهند الذين نظروا الى *إدوارد سعيد* على أنه الاب الروحي للدراسات الما بعد كولونيالية.

-تعد الهوية الثقافية من بين القضايا الأساسية في الدراسات الما بعد كولونيالية، فمنذ نهاية المرحلة الإستعمارية دخلت الشعوب المستعمرة في أزمة هوية مما إنعكس سلبا على إمكانية نهوضها وبعث إقتصادها من جديد، فالدول الثلاث قارية وجدت نفسها لا تزال مرتبطة بالإستعمار ثقافيا، وحاول أن يبقي على وجوده رغم خروجه من الأراضي لكن بوسائل أكثر متطورة إنها العولمة وما تحمله من إرادات الغرب الثقافية في الهيمنة.

-تتفق معظم دراسات التابع على الهجنة الثقافية فلا يمكن العثور اليوم على هوية ثقافية لا تحتوي على عناصر ثقافية أخرى دخيلة، فجميع الثقافات متمازجة فيما بينها، وإن هذا التمازج أصبح يفرض نفسه، لأنه لقي قبولا وإقبالا من طرف الشعوب التي باتت تتعايش فيما بينها وتعد أمريكا أفضل نموذج على ذلك، لأن هذا المجتمع بالرغم ما يتسم به من تعدد ثقافي إلا أن هناك تعايشا كبيرا بين أفراد هذا المجمع، مما يدفعنا إلى القول أن الثقافة لم تكن سببا في الصراعات بل إن الأطماع السياسية هي التي وظفت الثقافة كسلاح تصنع به إيديولوجيتها وتحقق أغراضها.

- إن الثقافة التي تشكل هوية الشعوب لم يعد لها مفعول اليوم ذلك لأن الثقافات تتجه نحو الهجنة ولم يعد لحضور الثقافة أي تأثير على الأفراد، لأن هؤلاء أصبحوا يبحثون عن جو ملائم للتعايش مع الآخر، ويمقتون كل الأسباب التي تحوّل دون نجاح هذا التعايش، فالثقافة بالمعنى التقليدي تراجعت وأخلت مكانها لصالح الإنسانية والسلام والتعايش متجهة نحو مفهوم جديد مبني على الهجنة.

-إن طرح إشكالية الأنا والآخر تعد من بين إهتمامات المثقف اليوم، لكن هذا المثقف يجب أن لاتتحكم فيه السلطة السياسية التي عملت دوما على خلق الإنقسام والصراع في العالم، لذا يرى إدوارد سعيد أن مثقف اليوم بعيد عن وظيفته الحقيقية لأنه لا يعمل من أجل الحق والحقيقة بل يعمل لصالح سلطة معينة وهذا ما يفرض علينا إعادة النظر في ماهية المثقف ووظيفته.

-إن المثقف عند *إدوارد سعيد* عضو فعال وذو تأثير كبير بفضل المكانة التي يحتلها داخل المجتمع وهذا ما يفرض عليه أن يتسم بالحيادية وأن لايخضع إلى أي قوة مهما كانت ويسعى إلى قول الحق والتصدي للظلم والفساد والإضطهاد الذي تمارسه السلطة في حق الضعفاء.

-إن المثقف لا ينبغي أن يصنع لنفسه قيود سياسية بل عليه أن يتخلص من كل قيد يتحكم في صوته ولا يجعل من الأمور المادية سبيلا لممارسة وظيفته، لهذا نجد أن *إدوارد سعيد* يميز بين نوعين من المثقف الهاوي والمثقف المتخصص، فالأول هو المثقف العضوي الذي تلاشى مفهومه في الزمن الراهن وحل محله المثقف المتخصص الأكاديمي الذي تتحكم فيه جهات سياسية لها وزن داخل الدولة.

- يجب على المثقف أن يتخلص من كل الميولات الهووية والعرقية والثقافية التي من شأنها أن تقف كحائل أمام قول الحق، وأن يتجاوز الدور الذي أسند إليه خاصة في المرحلة الكولونيالية لأن المثقف في هذه المرحلة كان يخضع للسلطة ويدعم قراراتها وأعمالها التي تعد في جوهرها غير إنسانية.

-يلعب المثقف دورا بارزا دخل إشكالية الأنا والآخر ذلك لما يتمتع به من قدرة تجعله يخلق الصراع بين الأنا والآخر كما أنه يملك القدرة على تجاوز هذه الإشكالية من خلال الدعوة إلى السلام والتعايش بين الشعوب بمخلف ثقافاتها، وهذا ما يجب على المثقف اليوم القيام به، فمادام يعمل لصالح الإنسانية فالحق هو هذه الإنسانية بمختلف حضاراتها وثقافاتها.

الفصل الرابع: إدوارد سعيد والتنظير للكونية – القضية الفلسطينية أنموذجا

اولا: القضية الفلسطينية عند إدوارد سعيد

1/موقف إدوارد سعيد من القضية الفلسطينية

2/النزعة الأنسنية والقضية الفلسطينية

ثانيا: الدولة ثنائية القومية عند إدوارد سعيد

1/ موقف إدوارد سعيد من الآخر الإسرائيلي

2/إدوارد سعيد والتنظير للدولة ثنائية القومية

ثالثا: الكونية والتعايش السلمي عند إدوارد سعيد

1/ملامح الكونية

2/من تقويض المركزية الغربية الى التعايش بين الشعوب

نتائج الفصل

تمهيد:

المأساة التي تتعرض لها الإنسانية في العالم إستقطبت إهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ القدم، مما إنعكس هذا على فلسفتهم ومقارباتهم الفكرية ويعد إدوارد سعيد من بين هؤلاء؛ جاءت فلسفته كرد فعل على الواقع الذي عاشه وكذلك نتيجة للمعاناة التي يتعرض لها الفلسطينيون على أرضهم، فإدوارد سعيد تعرض للنفي والتهميش والإضطهاد بسبب الإحتلال الإسرائيلي من جهة، ثم بسبب نسبه وهويته العربية الفلسطينية من جهة أخرى، إن هذا الوضع دفع به إلى إتخاذ موقفا معاديا للسياسات الإستعمارية الإمبريالية وكذلك للقوى الكبرى التي تتحكم في العالم من منطلق إنساني، لأن الإنسانية لها الحق في الحصول على كافة حقوقها دون تمييز عرقي وإثني، فلا يوجد أدنى فرق بين الإنسان العربي والأوروبي وبين الغربي والشرقي يجمعهم رابط مشترك وهو الانسانية لذا يدعو إدوارد سعيد إلى مساءلة النظام العالمي الذي نصّب نفسه حاميا لحقوق الإنسان بثوب ديموقراطي لكنه في حقيقة الأمر بعيد عن أهدافه العلنية؛ وعليه ما موقف إدوارد سعيد من القضية الفلسطينية؟ هل كان موقفه ذا طابع قومي أم إنساني؟ إلى أي مدى تجسدت النزعة الإنسانية في الإنتفاضة الإدواردية؟ وماذا يمثل الآخر الإسرائيلي في كتابات إدوارد سعيد؟ وعلى أي أساس بنى إدوارد سعيد تصوره حول الدولة ثنائية القومية؟ وهل هذا التصور يعطي بعدا كونيا للفكر الإدواردي الذي عمل على تقويض المركزية الغربية بما تتسم به من خصوصية؟

أولا: القضية الفلسطينية عند إدوارد سعيد

1/ موقف إدوارد سعيد من القضية الفلسطينية

القضية الفلسطينية من بين أهم القضايا التي عالجها *إدوارد سعيد* ليس كفلسطيني فحسب؛ بل كمثقف يبحث في قضايا وطنه ويتفاعل معها وكذلك كمثقف عالمي كسر كل الإنتماءات ليقول الحق في وجه الإمبريالية والإحتلال الصهيوني، فقد سعى إلى جعل القضية الفلسطينية قضية عالمية، لأنه كان على يقين بأن صوت الشعب الفلسطيني لا بد أن ينتشر في العالم وأن يكون له صدى من أجل أن يكسب التضامن العالمي والتأييد الدولي، غير أن إهتمامه بالقضية الفلسطينية لم يكن شغله الشاغل منذ بداية مساره الفكري لأن تحوله"من أستاذ جامعي إلى ناشط فلسطيني من الممكن أن يعود إلى عام 1967م عن إحتدام الصراع العربي –الإسرائيلي، لأن صدمة هذه الحرب، وخصوصا الطريقة الراديكالية التي غيرت فيها إحساسه بموقعه في المجتمع الأميريكي، قد صبغت كل أعماله التالية"[1]؛ بل يمكن القول أن هذا الإهتمام يعود إلى حرب 1967م التي شكلت "تحولا رئيسيا في توجه حياته الفكرية، بدأ يتمعن في هويته الثقافية كفلسطيني، وبنفس الوقت منع هذا من التأثير على شعوره بالإنتماء إلى الإنسانية جمعاء"[2].

إن تبني إدوارد سعيد للقضية الفلسطينية كان يغلب عليه الطابع الإنساني، بالرغم من أن هذه القضية كان لها فضل كبير في نحت فكره لأنها دفعته إلى النظر في العديد من القضايا التي تتعلق بهويته وإنتمائه كمواطن فلسطيني، كما أنها جعلته ينفتح على عوالم أخرى وبثقافات متعددة أفضت به إلى تبني فلسفة إنسانية منفتحة على الآخر حاملة لهموم شعبه" إنه بإيجاز، يضع القضية الفلسطينية هكذا: بأية سلطة أخلاقية يتحتم على الفلسطينيين أن يزيحوا جانبا مطالباتهم بوجودهم الوطني، وأرضهم وحقوقهم الإنسانية؟"[3] من أجل أن يضع القضية الفلسطينية في مسارها الحقيقي حتى تتضح مطالب الفلسطينيين ويبرز الجانب الأخلاقي منها كوْن أن هذه القضية باتت بحاجة إلى دعم أخلاقي أكثر منه سياسي وإقتصادي.

مثلت القضية الفلسطينية هاجسا كبيرا بالنسبة *لإدوارد سعيد*،خاصة وأنه في البداية لم يتبنى هذه القضية على المستوى الفكري فحسب بل حاول أن ينخرط في السياسة فكان "عضوا مستقلا في المجلس الوطني الفلسطيني لعقود طويلة، إلى أن إستقال في عام 1991م منذ مؤتمر مدريد"[4] كما عُرف أيضا بمعارضته لإتفاقية

---

[1]- بيل أشكروفت، بال ألهواليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 166.

[2] – إدوارد سعيد، **خيانة الثقفين**، ص 342.

[3] – خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، بيروت، ط 1، 2011، ص 191.

[4] – وسام بوززق، **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد**، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2015، ص141.

أوسلو لأن هذه الإتفاقية زادت من إمكانية الإحتلال الإسرائيلي للفلسطينيين ولم تساهم ولو بقدر بسيط في خدمتهم، وهذا ما دفع بإدوارد إلى إصدار "كتابين بهذا الشأن عام 1995م " غزة أريحا: سلام أمريكي "أسلو سلام بلا أرض" ثم كتاب نهاية عملية السلام"، وبعدها شارك في إطلاق المبادرة الوطنية الفلسطينية مع *مصطفى البرغوثي** و*حيدر عبد الشافي***، بهدف خلق قوة فلسطينية أخرى تقوم على قاعدة ديمقراطية بعد إحتدام الإختلافات بين حركة فتح وحماس"[1]، كما أن مساندة *إدوارد سعيد* للقضية الفلسطينية إتضحت بشكل جلي عند زيارته للبنان حيث " ألقى الحجارة على الجنود الإسرائيليين، من كفركلا، بالجنوب اللبناني منتصف عام 2000م، إحتجاجا على الممارسات الإسرائيلية بحق الشعب الفلسطيني، وعلى إحتلال الأراضي العربية، ليؤكد أنه قريب من القضية الفلسطينية، وفي قلب أحداثها، ولم يجلس في نيويورك ، ليكتب عنها فحسب وإنما يشارك أطفال الحجارة ، وكل ذلك زاد من حنق الإسرائيليين عليه"[2]، كما كسب جراء ذلك أعداء كثرا داخل نيويورك وفي العديد من الجامعات العالمية، ومع ذلك فإن هذا العداء لم يزده إلا إصرارا على التمسك بهذه القضية والدفاع عنها.

عرفت القضية الفلسطينية تحولات مختلفة عبر التاريخ وبدءا من سنة 1948م، أين كانت حالة الشعب الفلسطيني تتجه من السيء نحو الأسوء، وهذا يعود في نظر *ادوارد سعيد*إلى غياب التسيير الحسن والتخطيط المنظم لحركة التحرير الفلسطينية التي تمثل الشعب الفلسطيني والناطق الرسمي على الصعيد العالمي بإسم هذا الشعب،"في عام 1989، انتقد بشدة منظمة التحرير الفلسطينية،مدعيا ان ممثليها فاسدون وغير كفوئين،وأنهم فشلوا في تحقيق التصالح مع المجتمع الأمريكي"[3]فلا يمكن تجاهل موقف إدوارد سعيد من هذه الحركة التي كانت حسب رأيه سببا في الوضع الراهن الذي يعيشه الفلسطينيون حيث "إتهم سعيد القيادة الفلسطينية بالتفريط

* مصطفى البرغوثي: سياسي فلسطيني ولد في مدينة القدس عام 1954 وتنحدر أسرته من قرية دير غسانة في شمال رام الله، حاصل على شهادة بكالوريوس في الطب، وعلى شهادة عليا في الفلسفة من موسكو، وشهادة الماجستير في الإدارة وبناء الأنظمة الإدارية من جامعة ستانفورد في الولايات المتحدة، أسس وتولى إدارة معهد الإعلام والسياسات الصحية والتنموية منذ عام 1989.
https://www.marefa.org/%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B1%D8%BA%D9%88%D8%AB%D9%8A

**حيدر عبد الشافعي:(1919-2007م) سياسي فلسطيني قاد أول مفاوضات مع إسرائيل في مدريد عام 1991، وشغل العديد من المناصب المهمة منها رئاسته برلمان غزة، كما ساهم في تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية، وأسس المبادرة الوطنية الفلسطينية.
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/12/24/%D8%AD%D9%8A%D8%AF%D8%B1-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%81%D9%8A

[1] –وسام بوززق، **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد**، ص141.

[2] – المرجع نفسه، ص 203.

[3] - Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, **Edward Said**, Routledge Taylor and Francis Group, London, New York, 2002, p132.

بحقوق الشعب الفلسطيني، بسبب إنعدام الكفاءة الشخصية لهذه القيادة، وعدم قدرتها على بلورة إستراتيجية واضحة للتغلب على أي طرف سياسي"[1]، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى عدم قدرة القادة على وضع تخطيط إستشرافي لما يمكن للقضية الفلسطينية أن تسعى إلى تحقيقه، كما يعود أيضا إلى ممثلي الحركة التحررية الذين إنعدمت فيهم الصفات القيادية المناسبة لقيادة منظمة التحرير، ويرجع إدوارد سعيد فشل الإتفاقيات بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إلى العديد من العوامل ويعتبر العامل اللغوي أهمها لأن القادة الفلسطينيين لا يتقنون التحدث باللغة الإنجليزية وهذا ما أثر على الخطاب الفلسطيني، فاللغة الإنجليزية التي تعد حاملة للخطاب الفلسطيني كانت، بمثابة حاجزاًأمام تمثيل القضية الفلسطينية والدفاع عليها أمام هيئة الأمم المتحدة وهذا يعد مكسب كبير للإسرائيليين .

أعاب *إدوارد سعيد* على القيادة الفلسطينية مسألة إقامة إتفاقيات مع الإحتلال الإسرائيلي، فالإحتلال في نظره لا يمكن إقامةإتفاقيات معه لأنه سيوجه هذه الإتفاقيات إلى صالحه وهو فعلا ما نلمسه في إتفاقية أوسلو التي بينت أن قيادة منظمة التحرير لم تتعامل مع إسرائيل في هذه الإتفاقية على أنها مستعمر "بل أغفلت الإحتلال نفسه، فيما الحقيقة هي أنه لا يمكن التوصل إلى صفقة مع الإحتلال، لأنه مثل السرطان الذي يستمر في الإنتشار ما لم يتم تشخيصه ومحاصرته ثم الهجوم عليه"[2]، لذا فإن *إدوارد سعيد* يدعو إلى ضرورة تشخيص واقع القضية الفلسطينية تشخيصا دقيقا يتم من خلال بناء إستراتيجية منظمة للمقاومة والتي تتطلب بدورها أن تكون تحت قيادة قائد "يعكس الحقائق على الأرض، ويستجيب لحاجات شعبه، ويخطط ويفكر، ويعرض نفسه للمخاطر والصعوبات ذاتها التي يعانيها الجميع، فالكفاح من أجل التحرر من الإحتلال الإسرائيلي هو الموقع الذي يقف فيه كل فلسطيني جدير بالإحترام"[3]، لأن الدفاع عن الوطن دليل على الكرامة، والمقاومة كأسلوب في الرفض تولد الرغبة في نفس المواطن بالحصول على حريته وإسترجاع سيادة وطنه.

كما يرى أيضا *إدوارد سعيد*أن المقاومة التي يقوم بها الفلسطينيين يوميا تجاه الإحتلال بالإعتماد على وسائل بسيطة ما هي إلا نوع من التذكير تذكير الإسرائيليين بأن فلسطين أرضهم وكذلك "تذكير الجميع تكرارا بشأن الإحتلال الإسرائيلي هو تكرار ضروري، وضروري لدرجة أكبر بكثير من التعليقات مواقف غير المنطقيةوالعاطفية بغباء عن النمط الإسرائيلي والأمريكي بشأن السلام والعنف"[4].

---

[1]– وسام بوززق، التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد، ص 199.

[2]– إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص52.

[3] – المرجع نفسه، ص82.

[4] – المرجع نفسه، ص72.

إن الإستعمار الذي شهدته شعوب العالم الثالث من طرف الدول الأوروبية يعيد نفسه اليوم مع الفلسطينيين لكن المحتل هو إسرائيل التي تسير هي الأخرى على نفس الخطى التي سار عليها الإستعمار الأوروبي وتحاول أن تمارس نفس أساليبه حيث سخرت المعرفة وإستعملتها كأداة لخلق هوية فلسطين وتشكيلها وفق ما يتطابق مع الإرادة الإسرائيلية الصهيونية التي "ظهرت على أنها ممارسة كولونيالية، عنصرية، إستثنائية، متصلبة"[1] تحاول أن تظهر في هيئة حركة تحرير يهودية تسعى إلى إسترداد حق اليهود كشعب تعرض للظلم والإضطهاد لكنها في الحقيقة ما هي إلا "إيديولوجيا غازية بحثت للحصول على مستعمرة في الشرق"[2]، الذي إختارت منه فلسطين بحجة أنها الأرض التي وعد بها الله اليهود، لذا لا بد من تطبيق شريعة الرب على الأرض وأخذ هذه الأرض من الفلسطينيين، ولا يمكن إنكار أن إسرائيل جعلت من فلسطين مستوطن لها وتسعى إلى جعله وطنها الحقيقي وبشكل رسمي ومحو الهوية الفلسطينية وكل ما له علاقة بالشعب الفلسطيني حيث لم تكتفي بالإستعمار وسلب الأرض بل تجاوزت ذلك إلى رسم وتحديد هوية الشعب الفلسطيني وفقا للنمط والشكل الذي تريده أي أن إسرائيل سعت إلى تمثيل فلسطين بما يخدم مصالحها الخاصة التي تفرض عليها خلق هوية الشعب الفلسطيني من منظور إستعلائي لأنها كرست شعار "شعب بلا أرض (اليهود) لأرض بلا شعب (فلسطين) شعارا يقدم فلسطين على نحو ما فعلت الإمبريالية الأوروبية وكأنها مقاطعة خالية مملوؤة على نحو متناقض بأناس أراذل وغير ضروريين"[3]، وهذا ما ولد في نفس الشعب الفلسطيني الشعور بالنقص أمام العظمة التي صنعتها إسرائيل لنفسها بمعية أمريكا والدعم الأوروبي .

يرى *إدوارد سعيد*أن هذا الشعور بالنقص إنتقل إلى القادة الفلسطينيين الذي يتوددون لأصحاب النفوذ سواء الإسرائيليين أو الأمريكيين بغية كسب تضامنهم مع القضية الفلسطينية وهذا الأمر عينه جعلهم يبتعدون عن الهدف الرئيسي الذي يسعون إلى تحقيقه فياسر عرفات مثلا كان من بين القادة الذين تورطوا في إعطاء الإحتلال الإسرائيلي الفرصة للتوغل أكثر على أرض فلسطين من خلال التفريط في العديد من حقوق الشعب الفلسطيني وهو ما قاد *إدوارد سعيد* إلى القول "إن هذا التفريط في المطالبة بحقوق شعبه لا يدل على إحترامه للتضحيات التي بذلها هذا الشعب، أو المعاناة والآلام التي ترتبت على تلك التضحيات"[4]، لأن تمثيله للشعب الفلسطيني لم يكن تمثيلا فعالا خادما لمصالحهم بل زاد في تعاسة هذا الشعب وبؤسه لذا يدعو *إدوارد سعيد* من قادة منظمة التحرير

[1] – خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 191.

[2] – بيل أشكروفت، بال ألهو إليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 172.

[3]– بالمرجع نفسه، ص 12.

[4]– إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1995، ص 195.

الفلسطينية إلى تبني إرادة الشعب وسعي إلى تمثيلها على المستوى السياسي العالمي حيث يقول في هذا الصدد: "وإعتقد أن على كل هؤلاء العمل على تنشيط منظمة التحرير، ودفعها للعودة إلى طرح مطالبنا كشعب، أي: حق تقرير المصير، والإستقلال الكامل للأراضي المحتلة، والتصدي بشكل إنساني وعملي لمطالب اللاجئين بالعودة أو التعويض"[1]، لأن هذه هي الغاية التي من أجلها تم تأسيس منظمة التحرير وعلى أساسها تولى القادة الفلسطينيين إدارة هذه المنظمة.

لا يمكن إنكار أن التواجد الصهيوني على أرض فلسطين قد مكن اليهود من تشييد هوية الفلسطينيين ونحتها وفقا لما يتفق ومصالحهم الكامنة خلف وجودهم على أرض فلسطين لأن"نجاح التمثيلات الإستشراقية للفلسطينيين من خلال كل من الأوروبيين والصهيونيين قد قمع على نحو فعال القدرة الفلسطينية على التمثيل الذاتي "[2] خاصة في المحافل الدولية؛ لأن صوت الفلسطينيين لم يعد له صدى في العالم واليهود وجهوا الإهتمام نحوهم كشعب مظلوم يتعرض للقمع والإضطهاد من طرف الفلسطينيين الإرهابيين بالإعتماد على وسائل الإعلام التي تروج للقضية اليهودية كقضية تفتقر للتعاطف العالمي معها وتشوه في الوقت عينه القضية الفلسطينية وتضفي عليها صورة سلبية جعلت الرأي العام ينحاز لليهود بالرغم من أنهم كانوا سببا في تشريد الفلسطينيين.

رغم كل الوسائل التي إستعملتها إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني والدعم الذي تلقته من طرف الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية إلا أنها لم تتمكن من الحصول على فلسطين بشكل تام؛ لأن هذا الشعب لا يزال متمسكا بأرضه حيث يقول "حقيقة إننا شعب ومجتمع رغم الهجوم الإسرائيلي الشرس ضدنا، لا يزال مجتمعنا يقوم بوظائفه. نحن شعب لأن لدينا مجتمع مستمر ومتواصل– وقد نجحنا في الإستمرار خلال السنوات الأربع والخمسين الماضية – رغم كل أنواع الإنتهاكات التعسفية والتحولات التاريخية القاسية، والمحن التي قاسيناها والمآسي التي عانيناها كشعب، نصرنا العظيم حققناه ضد إسرائيل هو نجاحنا كشعب في هذا الإختبار الصعب"[3] وبالتالي فإن هذا الشعب الذي لايزال إلى اليوم يقاوم ويحاول أن يثبت وجوده على الإحتلال ليبين للعالم أنه موجود وجودا حقيقيا، وليس عبارة عن مجموعة إرهابية تخل بأمن إسرائيل وإستقراها، بل هو شعب مضطهد داخل أرضه أصبحت هويته على النطاق العالمي محكومة ومرتبطة بتلك الصورة التي رسمتها إسرائيل له وأعطتها وسائل الإعلام المصداقية والشرعية، لتكون بذلك "الصهيونية نفسها قد ذوبت مثلهذه التمثيلات وذوبت الذات

[1] – إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص 64.

[2] – بيل أشكروفت، بال ألهو إليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص 170.

[3]– إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص ص 317– 318.

الفلسطينية، على أنها متراجعة، ومن هنا فهي بحاجة إلى من يهيمن عليها"[1]، أي أنها أعطت لنفسها الحق في الهيمنة على فلسطين ولعبت الولايات المتحدة دورا فعالا في التأكيد على هذا الحق الإسرائيلي واضعة الشعب الفلسطيني وحقوقه على الهامش.

تبنى *إدوارد سعيد*القضية الفلسطينية من أجل الدفاع عن حقوق الفلسطينيين، إلا أنه لم يكن ينظر إلى هذه القضية من زاوية الإنتماء والأصل فقط بل نظر إليها من منظور إنساني، من أجل أن يجعل منها قضية عالمية لا بد أن تستقطب اهتمام الرأي العام، لأن الفلسطينيين شعب له الحق في التمتع بنفس الحقوق التي تتمتع بها الشعوب الأخرى ومن بين هذه الحقوق؛ حق الكلام حيث "يرى سعيد أن لا بد من السماح للفلسطينيين بالكلام، لا بد لهم من المطالبة بالسماح لهم بأن يعبروا عن أنفسهم مادامتأصواتهم قد أسكتت، هذا الإسكات ليس فقط نتيجة لنزعتهم وليس فقط نتيجة للهيمنة الإسرائيلية والأمريكية على فضائهم السياسي، بل هي أيضا نتاج الحكومات العربية التي أمسى الفلسطينيون بالنسبة لها مشكلة"[2]، لأن الدعم العربي للقضية الفلسطينية لم يكن دعما فعالا ولم يساهم في تحقيق مطالب الشعب الفلسطيني من أجل أن ينال حريته، لأن الحرية تعد هي المطلب الأساسي الذي يقاوم الشعب الفلسطيني إلى اليوم من أجل الحصول عليه.

القضية الفلسطينية لم تلقى أدنى إهتمام من طرف القوى العالمية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تتغنى بحقوق الإنسان إلا أن هذا التغني لم يتجاوز الفرد الأمريكي والأوروبي، أما الحقوق التي تتعلق ببقية الشعوب فإنها لم تتجاوز إطار التنظير فحسب؛ والشعب الفلسطيني يعد خير مثال على ذلك حيث "لم يحدث قط أن تحدث رئيس أميركي عن الحاجة – إلى وطن فلسطيني- ولم يحدث قط إن تحدث أميركيون ليبراليون بارزون من المؤسسة القائمة، مثل، *جورج بول** *Georges Bol* وستانلي هوفمان**، لمصلحة حق تقرير المصير

---

[1]- خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 192.

[2]- بيل أشكروفت، بال ألهو أليا، **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، ص ص 181-182.

* جورج بول: (1815 _ 1864م) ظهرت أولى أعماله الرياضية في مجلة كامبريدج للرياضيات جذب عمله انتباه المجتمع الملكي وفي عام 1844 حصل على ميدالية المجتمع الأمريكي عن ورقته العلمية المتعلقة بطريقة عامة في التحليل، خلال حياته في إيرلندا ركز بول على جمع الإستنتاج المنطقي مع الجبر وجادل بأن المنهج المنطقي المتبع من قبل الفيلسوف أرسطو لم يكن كافيا لمواجهة العديد من المسائل لذا ركز عمله على المسائل المرتبطة بالتعليمات المنفردة أو الإقتراحات والتي يمكن وصفها إما بالصحيحة أو الخاطئة.) ناسا بالعربي، ترجمة هشام بيطار.
(http://nasainarabic.net/r/a/2105

** ستانلي هوفمان: Stanley Hoffmanمن عائلة يهودية، ولد في فيينا عام 1928، قضى هوفمان طفولته بين باريس ونيس قبل الدراسة في Science Po. في عام 1948، تخرج هوفمان من معهد الدراسات السياسية (معهد الدراسات السياسية). في عام 1955، أصبح هوفمان مدرسًا في قسم الحكومة بجامعة هارفارد. أسس مركز هارفارد للدراسات الأوروبية في عام 1968 (لاحقًا مركز ميندا دي جونزبورغ للدراسات الأوروبية).
كانت مجالات تخصصه الرئيسية هي السياسة الفرنسية والمجتمع والسياسة الأوروبية والسياسة الخارجية للولايات المتحدة والعلاقات الدولية. توفي هوفمان في كامبريدج، ماساتشوستس عن عمر يناهز 86 عامًا. https://emirate.wiki/wiki/Stanley_Hoffmann

الفلسطيني، ولم يحدث قط أن تحدث بالإجماع مسؤولون بارزون في الحكومة عن بروز مكانة منظمة التحرير الفلسطينية، وعن رئيسها وأهدافها"[1]، بل إن جميعهم بما في ذلك وسائل الإعلام لم يعترفوا بوجود هذا الشعب من الإساس تأييدا منهم للإسرائيليين وهذا في نظر إدوارد سعيد لا بد أن يدفع بالفلسطينيين إلى البحث عن وسائل أخرى وفي مثل هذه الحالة فإنه "لكي تحظى القضية الفلسطينية بقبول وسائل الإعلام بطريقة سلسة يكون من الضروري أن نفكر ضمن واحد من إطارين: إما إخضاع القضية لبرنامج تجميلي يجعلها جذابة تجاريا، وإما قبول تحدي نظام هائل ملتزم تقريبا بتدميرنا وهزيمته – فإن أيا من الخيارين يثير المشكلات بشكل واضح– وإن بطريقتين مختلفتين"[2] وبالرغممنذلكفإنهلابدمنالقولبأن*إدوارد سعيد* كان يدعو دوما إلى الإعتماد على الطرق السلمية كخيار للدفاع عن القضية الفلسطينية؛ لأن العنف وإستعمال القوة يساهمان في تشويه المقاومة الفلسطينية؛فجميع المقاومات الفلسطينية التي أستعمل فيها السلاح والوسائل الدفاعية البسيطة جعلتها تتصف بأنها عبارة عن أعمال إرهابية.

إن تمسك *إدوارد سعيد* بالقضية الفلسطينية يتضح من خلال دفاعه عنها؛ وإبطاله للعديد من الأراء التي شوهت حقيقة الشعب الفلسطيني وكادت أن تعصف بكيانه، لأن هناك من أراد محو الوجود الفلسطيني وقال بأن الفلسطينيين ليس لهم وجود في العالم؛ ومن بين هؤلاء بيترز صاحبة كتاب "منذ قديم الأزل" وهو الكتاب الذي لقي رواجا كبيرا وشهرة واسعة خاصة بين اليهود أين تم إستعماله كوسيلة لصالح التواجد الإسرائيلي في فلسطين وفي هذا يقول *إدوارد سعيد* :"إن الشيء الوحيد الذي مازلت لا أستطيع فهمه هو كيف يمكن أن يبلغ الحمق بأناس درجة تصديق ما ورد في كتاب "منذ قديم الازل" من أن الفلسطينيين شيء مختلق وخيالي، مثل حيوان وحيد القرن الخرافي أو الجنية الشرسة"[3]، وهذا ما دفع به الى تخصيص جزءا كبيرا من كتابه ضحايا الضحايا من أجل تفنيد المزاعم الواردة في هذا الكتاب بهدفإنصاف القضية الفلسطينية؛ معتبرا أن هذا الأمر ليس بدافع من كونه فلسطيني ينتمي إلى فلسطين "بل كمثقف أمريكي يخجل من التفاخر بما يسمى حاليا بالحياة الفكرية، ذلك أن قضية *بيترز*(1818–1888م) ليست مجرد مسألة كتاب هزيل، ولكنها، رغم كل شيء، قضية التواطؤ المنسق الذي يتم عن طريقه تحويل تاريخ، وواقع شعب بأكمله إلى العدم "[4] بغية الحفاظ على تواجدهم على أرض فلسطين، فمن اللانساني إلغاء تاريخ شعب لصالح شعب آخر، فلا يمكن حسب إدوارد سعيد إقامة دولة إسرائيل

[1] – إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط 1، 1980، ص 17.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 21–22.

[3]– إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، مطابع الهيئة العامة للإستعلامات، د.م، 1991، ص 31.

[4]– المرجع نفسه، ص 30.

على حساب الشعب الفلسطيني ذلك لأن هذا الشعب كان موجودا من قبل على أرض فلسطين؛ فهي أرضه التي تمثل هويته وأصوله الأولى وهذا الأمر لا يمكن إنكاره ولا تغييره لأنه الواقع الحقيقي.

إن تاريخ فلسطين لا يمكن الحكم عليه من خلال كتابات *بيترز* لأنها كانت ترمي من خلالها إلى بلوغ هدفين: "تمثل هدفها الأساسي أولا في ضربها لأهداف منتقاة " فنحن" لسنا إرهابيين مطلقا بغض النظر عما فعلنا، و"هم " إرهابيون دائما وسيظلون إرهابيين"[1]، وتبني الاسرائليين لمثل هذه المزاعمأدى إلى تشويه صورة الشعب الفلسطيني على المستوى العالمي من أجل أن يكسب الإسرائيليين العطف العالمي وتبرير ما يفعلونه من جرائم داخل فلسطين من خلال تصوير الفلسطينيين على أنهم قطيع من الإرهابيينيعارضون تواجدهم في فلسطين "وتمثل هدفها الثاني في طمس التاريخ وحتى السلطة الزمنية نفسها، ذلك أن أهم ما في الأمر هو عزل عدوك وإخراجه من حيز الزمن، والأحداث الجارية، وحرمانه من إتخاذ المبادرة، ومن ثم تصويره على أنه يهتم بإنزال الدمار فقط"[2]، وهو فعلا ما نجحت إسرائيل في الوصول إليه لأنها تملك تأثيرا كبيرا على إتخاذ القرارات الخاصة بفلسطين وهذا ما يتضح في الإتفاقيات التي دارت بين حركة التحرير الفلسطينية وإسرائيل.

الإتفاقيات الإسرائيلية الفلسطينية تكشف لنا عن عجز الفلسطينيون عن إتخاذ القرارات المناسبة فكلهاإنتهت وفقا لما تريده اسرائيل وهذا ما ساهم إلى حد كبير في سيطرة إسرائيل على فلسطين بشكل كلي لأن "إقامة دولة اسرائيل في عام 1948، قد جاءت نتيجة فرض الصهاينة سيطرتهم على معظم أرض فلسطين من ناحية، ونتيجة لكسبهم بالفعل للمعركة السياسية بشأن فلسطين في المجتمع الدولي الذي تعد فيه الأفكار والمزاعم والخطابة والصور البلاغية محل إعتبار كبير من ناحية أخرى"[3]، لأن هذا المجتمع في الأخير سيتبع الأراء التي يروج لها الطرف الأقوى في الصراع وهو حال القضية الفلسطينية التي لم تحظى بأي مساندة من طرف المجتمع الدولي لأن هذا الأخير إنحاز إلى إسرائيل التي كانت تضع نفسها موضع الضحية؛ وهو ما نلمسه في قول*إدوارد سعيد* "إن الفضل في رسوخ السيطرة الإسرائيلية على مقدرات الشعب الفلسطيني يرجع إلى المساعدة الشاملة من الولايات المتحدة التي تواصل تقديم نحو ستة ملايين من الدولات سنويا إلى ذلك البلد، وهي الهدية الأكثر سخاء في تاريخ الإنفاق الأمريكي في الخارج"[4]، فكسب إسرائيل لتأييد الولايات المتحدة الأمريكية عزز من قوة التواجدها في فلسطين.

---

[1]– إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، ص 164.

[2]– المرجع نفسه، ص 164.

[3] –المرجع نفسه، ص 133.

[4]– إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص 61.

2/ النزعة الأنسنية والقضية الفلسطينية عند ادوارد سعيد

تأثر *إدوارد سعيد* بالقضية الفلسطينية وتبنيه لها دفعه أيضا إلى تبني النزعة الأنسنية لأن هذه النزعة جعلت من الإنسان موضوعها الجوهري؛أعلت من قيمة الإنسان ودافعت عن حقوقه خاصة حقه في الحياة والحرية لأنها إعتبرت الإنسان كائن حر واع ومريد له الحق في تقرير مصيره، وبالتالي لا ينبغي سلبه هذا الحق، غير أن موقف إدوارد سعيد من النزعة الانسنية خاصة الغربية كان موقف نقدي، فهو لم يعارض القيم والمبادئ التي قامت عليها هذه النزعة؛أي الإطار النظري الذي إنبثقت عنه بل عارض وتصدى للتطبيقات الغربية للنزعة الإنسانية، لأن الغرب نظر إلى هذه النزعة من منظور ضيق إقتصر تطبيقه لها على الإنسان الغربي فحسب، دون إعطاء إهتمام للإنسان الشرقي بصفة عامة، في حين أن الدارس للنزعة الإنسانية بما تحمله من قيم يجد أنها ذات بعد عالمي إستطاعت أن تستوعب الإنسان ككل بغض النظر عن الفروقات العرقية والإثنية.

بالرغم من أن النزعة الأنسنية لها جذور تعود إلى الحضارة اليونانية ظهرت مع السفسطائية و*سقراط وأفلاطون وأرسطو* وفيما بعد المدارس الصغرى، وزاد الإهتمام بالإنسان مع ظهور الديانات السماوية إلا أن النزعة الإنسانية لم تظهر كمذهب إلا مع مطلع عصر النهضة الأوروبي أين تبلورت أفكار هذه النزعة ووجهت إهتمامها نحو الإنسان الذي كان يتخبط في ظلمات العصور الوسطى؛ متجاوزة بذلك السلطة الدينية للكنيسة التي قيدت حرية العقل الإنساني ومنعته من التفكير، فالنزعة الإنسانية "بمثابة ثورة ثقافية حقيقية، تم فيها التأكيد على مكتسبات إنسانية جديرة بالتقدير فأن يذكر إسم الإنسان بصوت مرتفع، وتثار قضية حقوقه وحريته في مجتمع تحكمه الكنيسة والإقطاع، وتباح فيه أشكال عديدة من إنتهاك كرامة الإنسان بإسم التفويض الإلهي"[1]، وتوسع الإهتمام بالنزعة الإنسانية مع مطلع عصر الحداثة التي تأسست على مبدأي الحرية والعقلانية وإعتبرتهما الأساس نحو تقدم البشرية لتصبح النزعة الانسانية "تعني كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة مميزة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحليا بالوعي وبالإرادة، وبالتالي مسؤولا عن أفعاله وعن تحرره"[2].

يرى إدوارد سعيد أن النزعة الإنسانية من بين النزعات التي ينبغي لها الإستمرار، وهذا ما يتجلى في موقفه من الحداثة التي تعد في نظره من بين المراحل التي أثمرت النزعة الإنسانية؛ فكانت بمثابة المحور الذي ينبغي على الجميع التحرك حوله لأن موضوعها يدور حول الإنسان فأصحاب هذه النزعة "يؤدون حركة ثلاثية عندما يحددون جوهر الإنسان بوصفه حرية، وعندما يحددون خصوصية الإنسانية على نحو مثال ومطلق: إنهم يجعلون الوحدة

[1] – عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر**، ليف يستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص 190.

[2]– المرجع نفسه، ص 191.

المثالية للنوع الإنساني مسلمة، ويدخلون هذا النوع، في الوقت ذاته، في إختلاف مع هذه الوحدة، وإنهم ليخلعون على البشر مهمة الإلتحاق بخاصتهم الإنسانية، فالإنسانية ليست هي الإنسان، إنها معنى الإنسان ومهمته، وإن الإنسانية هي جوهر الإنسان وغايته معا"[1].

وإنطلاقا من هذا فإن النزعة الإنسانيةدافعت على الإنسان وأعطته حقه من الإنسانية التي تجلت في الحرية وحق الإختلاف والإنسانية التي تعبر عن ماهية الإنسان، لكن القوى السياسية إستغلت هذه النزعة داخل نطاق ضيق فقط ولم تعممها على كافة الشعوب بالرغم من أن هذه النزعة تبنت حقوق الإنسان من منطلق إنساني وتصدت لكافة الفروقات التي صنعتها السياسة بدافع العرق والإثنية لذا فإن النزعة الأنسنية القومية أو ذات المركزية الأوروبية التي كانت خلف تجمع هويات تايخية ودينية في تراث وعرق واحد لم يعد لها اليوم اي تاثير وخير مثال على ذلك يذكر ادوارد سعيد ايطاليا والسويد فبرغم من كونهما دولتين اوروبيتين وينتميان الى حضارة واحدة فان توحدهم كان مؤقت فاليوم وبفضل الوافدين اليهما من مهاجرين ومنفيين بدات تظهر تحولات داخلية على المستوى الثقافة المركزية، فتنامي الوعي وتزايد الحس الإنساني قاد الشعوب إلى التعايش مع بعضها البعض لأن الرابطة التي تجمعهم والتي تتمثل في الإنسانية أقوى من الروابط الدينية واللغوية والثقافية بصفة عامة[2].

يدعو *إدوارد سعيد*الإستحضار هذه النزعة من جديد وتطبيق تعاليمها كما وضعت لأول مرة لتكون دعوته بمثابة نقطة إنطلاق لدفاعه عن حقوق الشعب الفلسطيني من منطلق إنساني، مما جعله "ذا بعد إنساني يتعالى على أي حضارة، يتعالى عن أي جنس مهما كان ساميا أو إنتماء، إنه الإنسان الذي لا يؤمن بالحدود كأنها حسية لا وجود لها، بل هي إختراع إنها من صنع الإنسان وتواضعه"[3].

وهذا يقودنا إلى القول أن *إدوارد سعيد* قد مثل النزعة الإنسانية بشكل كبير من خلال تبنيه لمبادئ هذه النزعة وإسقاطها على واقع الشعوب الشرقية عامة والشعب الفلسطيني خاصة الذي يعاني من سلب حقوقه من طرف الإسرائيليين "إنها الذات الأخلاقية المدافعة على حقوق الإنسان، المندّدة للدمار الذي تعانيه الأمة الإسلامية، ذات لم تنسى إنتماءها غير المحدد رغم الضغوطات وسلطة القوة السياسية، فإمتلكت درعا مدافعا من أجل نقل صوت شعب صامت، رافعا قضيته إلى الشعب الأمريكي بإعتباره المتحدث المحايد المتكلم عن تجربة شخصية تعتبر المنطلق"[4]، لأن الشعب الأمريكي يعد أكثر الشعوب التي شيدت مجتمعها على القيم الإنسانية

[1]– سبليفيان أغاسانسكي، **نقد المركزية حدث الآخر**، ترجمة: منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، 2014، ص 141.

[2]– إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2005، ص 69.

[3] – وسام بورزق، **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد**، ص 127.

[4] – المرجع نفسه، ص129.

المتمثلة في الحرية والعدالة والمساواة وأيدت أيضا حق الشعوب الأخرى في تقرير مصيرها، والشعب الفلسطيني يعد من بين الشعوب التي تبحث عن من يؤيد قضيتها، فهذا الشعب اليوم بحاجة إلى من يدافع عن حقوقه ويدعمها.

فكان إدوارد سعيد صوت الفلسطينيين في المجتمع الغربي عمل على فضح السياسة الإسرائيلية الغربية التي لا تعترف بوجود الفلسطينيين وهذا ما دفعه إلى القول أنه "لا توجد عبارة يستخدمها الأميركيون أو الإسرائيليون تشير إلى أننا نتمتع ب[حق]، تقرير المصير، أو بحقوق وطنية، مازلنا فعليا عند نقطة البداية"[1]، لأن عدم الإعتراف بحقوق الفلسطينيين يقود إلى الإعتراف بحقوق الإسرائيليين على حسابهم ومن بين هذه الحقوق حقهم في العودة إلى فلسطين بحجة أنهاأرضهم دون إعطاء أدنى إهتمام للفلسطينيين، وهو ما قاد إدوارد سعيد إلى إتخاذ موقف معاد للسياسة العالمية المساندة للدول الغربية الإستعمارية بما في ذلك إسرائيل وبالتالي يجب إعادة النظر في مسألة حقوق الإنسان لأنهم في نظره "يتحدثون عن حقوق وهمية جعلوا العالم يؤمن بها"[2]، لكنهم في الواقع أخّصوا بها الفرد الغربي فقط وأظهروا للعالم بأن هذه الحقوق إستوعبت كامل الأفراد على إختلاف أجناسهم.

إن الصراع القائم اليوم بين الإسرائيليين والفلسطينيين يتوجب النظر إليه من زاوية أخرى غير الزاوية السياسية من أجل الكشف عن المضامين والأبعاد الأخلاقية والإنسانية التي تختبئ خلفه، لأن العودة إلى هذا الصراع تكشف لنا أنه صراع من أجل حقوقهم؛ بين شعبين مختلفين في الهوية الثقافية يحركهما المعتقد الديني غير أن هذا الإختلاف لم يكن له تأثير على *إدوارد سعيد* كمفكر "إستطاع أن يستوعب القضية الفلسطينية من كل جوانبها ويعطي لخطابها أبعاد إنسانية وأخلاقية، فإستطاع جعلها أزمة معرفية أخلاقية قبل أن تكون سياسية، أعطاها بعدا كأزمة هوية وإنتماء، لا تعصب سياسي أو توجه عقائدي"[3]، فهي قضية معرفية لأنها تتعلق بتاريخ شعب بأكمله مجهول الهوية عند العديد من القوى العالمية والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان، وأخلاقية لأنها تمس بكرامة شعب يعاني من الظلم والإضطهاد والقهر دنست كرامته بفضل التواجد الصهيوني على أرضه"فالكارثة أو النكبة الفلسطينية هي مجرد كارثة إنسانية تتمثل في تدمير المجتمع والطرد والتنقل المؤلم، والإبعاد عن الأرض الذي تلا فقدان حق حتى أن يكون له تاريخ وهوية سياسية بالنسبة للصهيونية. والأهم من كل ذلك أن الفلسطيني يعاني لأنه ضحية غير معترف بها، والأسوأ من ذلك أنه ضحية لا تلام فقط بسبب كارثتها فحسب بل لكوارث الآخرين أيضا"[4]، وبالتالي فإن *إدوارد سعيد* لم يكن يرغب في ولوج مجال السياسة من أجل السياسة بل كان

---

[1] – إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ص 273.
[2] – المرجع نفسه، ص ص 137-138.
[3]–المرجع نفسه، ص136.
[4]– إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، ص ص135 – 136.

بغرض الدفاع عن فلسطين التي تمثل إنتماءه وموطنه الأصلي مما يجعل القضية الفلسطينية بالنسبة لإدوارد سعيد قضية هوية بالدرجة الأولى.

إهتمام *إدوارد سعيد*بالنزعة الإنسانية يعود إلى أنه وجد فيها ما يتفق مع ميولاته الإنسانية التي تساند المضطهدين والمقموعين وتدافع على حقوقهم، لذا يرى في هذه النزعة الرهان الذي ينبغي على كافة شعوب العالم أن تعتمد عليه من أجل مقاومة الظلم والشر الموجودين في العالم؛ لأن النزعة الإنسانية بما تحمله من قيم ومبادئ تسعى إلى وضع حد لكل الإنتهاكات التي تمارس في حق الإنسانية، فهي ثورة على ما هو واقعوتسعى إلى تغيير وضع الإنسان الذي رسمته السياسة الإمبريالية وحولته إلى حقيقة تاريخية، والنزعة الإنسانية إن لم تتصدى لإرادات الهيمنة فإنها تبقى نزعة مثالية وطوباوية وبالتالي فإن *إدوارد سعيد*لا يريد أن ينزل القيم التي حملتها النزعة الإنسانية إلى العالم فقط بل إنه يجعل منها نقدا دنيويا لما يعيشه الإنسان حيث يقول: "طالما أن أي فهم للإنسنية، من قبلنا نحن مواطني هذه الجمهورية المخصوصة، يعني إدراكها بما هي نزعة جمهورية ديمقراطية، مفتوحة على كافة الطبقات والخلفيات، وبما هي مسار لامتناه من الكشف والإكتشاف والنقد الذاتي والتحرر، بل إني أذهب الى حد القول أن الأنسنية مذهب نقدي يوجه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها... مذهب يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح"[1]، وهذا ما يعني أن القيم الإنسانية لا يجب أن تظل عبارة عن أفكار صورية بل يجب أن تلامس الواقع لأن الغاية منها هي التغيير.

يؤكد *إدوارد سعيد*على الطابع الحيادي للنزعة الأنسنية، ويرى أنه يجب على هذه النزعة أن تكون بعيدة عن كافة الإغراءات السياسية والإقتصادية والدينية التي يمكن أن تعصف بمبادئها وتخل بالغاية السامية التي تحملها لأنه يعتقد أن "صميم الأنسنية هو الفكرة العلمانية القائلة أن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء لا من صنع رباني، وأنه يمكن إكتناهه عقليا وفق المبدأ الذي صاغه فيكو في العلم الجديد، إذ قال أننا ندرك فقط ما قد أنتجناه"[2]، ويقول أيضا في هذا الصدد أن: "الأنسنية هي إنجاز الشكل بواسطة الإرادة الإنسانية والفاعلية الإنسانية، وهي ليست نظاما ولا هي قوة غير مشخصنة مثل السوق أو اللاوعي، مهما بلغت درجة إيماننا في أوليات تشغيل هذه وذاك "[3]، لأن الأنسنية في الأخير تهتم بالإنسان ككائن واع وعاقل صانع لتاريخه، ومن هذا يمكن لها أن تكون ذات طابع نقدي لأن كل ما هو من صنع البشر يكون قابلا للمراجعة والنقد وإعادة النظر فالإنسان الذي ينتج يكون إنتاجه متأثرا بالظروف المحيطة به، وهذا هو حال الإنسانية التي تعد في نظر *إدوارد*

[1] – إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ص 42.

[2] –المرجع نفسه، ص27.

[3] – المرجع نفسه، ص32.

سعيد إنتاج بشري، لأن المعارف التي تم تكوينها حول الإنسان ماهي في الأخير إلا جملة من الإنطباعات التي تكمن خلفها إيديولوجيات متشبعة بخلفيات سياسية ودينية وهذا الأمر لا يمكن أن يكشف عنه إلا من خلال الدراسات الإنسانية؛ وهو ما أكد عليه *ليوسبيتزر* *Léo Spitzer*(1887- 1960م) حيث يقول :"الأنسني هو من يؤمن بقوة العقل البشري على سبر أغوار العقل البشري"[1]، أي أن الباحث الأنسني يستطيع من خلال القراءات التي يقوم بها حول ما أنتجه الإنسان أن يكشف عن المضامين الخفية التي تنطوي عليها وبالتالي فإن النزعة الأنسنية عند *إدوارد سعيد* لا تنحصر فقط في مجال الإقرار بالحقوق والدعوة إلى العدالة بين الإنسانية بل هي تتجاوز ذلك إلى مجال النصوص الأدبية والثقافية بصفة عامة لأنها تحمل بين ثنياها إيديولوجيات مختلفة تعبر عن نظرة أصحابها للإنسان داخل المجتمع الواحد أو في المجتمعات الأخرى.

لقد حاول *إدوارد سعيد* من خلال النزعة الأنسنية أن يدافع على حقوق الشعب الفلسطيني ومن بين هذه الحقوق حقه في الحياة والوجود الذي تم إلغاءه من طرف الإحتلال الإسرائيلي؛ الذي لم يعترف بالحق الفلسطيني في الوجود، بل ذهب إلى حد القول أن الفلسطينيين ليس لهم وجود ولم يوجدوا من قبل وهذا ما دفعه إلى القول :"لكننا موجودون وكنا دائما وسنظل موجودون"[2]، فقد أراد أن يثبت أولا أنهم شعب موجود، أي أن *إدوارد سعيد*إعتبر الدفاع عن حق الوجود أمر ضروري وعلى أساسه تتم المطالبة بالحقوق الأخرى، لأنه كان يرى أنه من غير المعقول أن نطالب بحقوقنا كشعب وهذا الشعب غير معترف به؛ وفي هذا الصدد يقول: "يعني مفهوم الحقوق بالنسبة إلينا حق الوجود كشعب، كجسد جماعي متكامل، عوضا عنه كمجموعة لاجئين "[3]، لأنه يطالب من خلال قوله هذا إلى النظر إلى الشعب الفلسطيني على أنه شعب له وجود تاريخي كان قبل الإحتلال عبارة عن جسد واحد غير أن هذا الاحتلال الاسرائيلي شتت الشعب الفلسطيني؛ فإنقسم هذا الجسد بين منفيين ومهاجرين ولاجئين ومضطهدين في ديارهم لذا يقول"علي أن أطلب إليكم ألا تعتبروا هذا الإعتداء على التاريخ مؤامرة صهيونية إطلاقا، وإنما مؤامرة تساهم فيها الصهيونية بحروبها الأزلي من الحقيقة والتاريخ معا، وهكذا بقدر ما يتعلق الأمر بالفلسطينيين، فإن حقهم في تقرير مصيرهم الوطني يبدو الآن كأنه ليس نتيجة كفاحهم وإنما ضمن إطار التبني الأمريكي لمحاولة إيجاد حل لهم، بإعتبارهم مصدر إزعاج أو بإعتبارهم إرهابيين"[4]، ذلك لأن إسرائيل

---

[1] – إدوارد سعيد، **الأنسنية والنقد الديمقراطي**، ص 46. –

[2]– إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، ص 30.

[3]– إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ص 273.

[4] – إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي**، ص 19.

شوهت صورة الفلسطينيين وقلبت الأدوار حيث جعلت منهم قطيع من الإرهاب الذي يهدد الكيان الإسرائيلي في عقر داره رغم أن إسرائيل هي الإرهاب الذي تسبب في طرد الفلسطينيين من أرضهم.

الحق في تقرير المصير يعد من بين أهم الحقوق التي دافعت عنها المنظمات العالمية وعلى رأسها هيئة الأمم المتحدة، كما "أن كل الوثائق في العالم الإسلامي اليوم(بما فيها وثيقة الأمم المتحدة) تعطي الشعوب حق المقاومة بأي وسيلة حين تكون تحت نير الإحتلال العسكري وحق اللاجئين بالعودة إلى بيوتهم"[1]، أي أنها إعتبرت حق تقرير المصير من بين أهم الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها كافة الأفراد لكن الأمر أصبح مختلف مع الشعب الفلسطيني الذي يريد هو الآخر أن يقرر مصيره بنفسه وأن يتخلص من السيطرة الإستعمارية الإسرائيلية لأن هذا الشعب لم يعد أمامه إلا خياران كما يقول *إدوارد سعيد* "الأول هو التبعية التي تؤدي في النهاية إلى القمع والإنقراض، والبديل الثاني هو الوجود كدولة قومية بحيث تتمتع بالحقوق التي تتمتع بها معظم شعوب العالم اليوم. لقد وقع خيارنا على البديل الثاني"[2]، وعلى أساس هذا الإختيار تقوم المقاومة الفلسطينية لأن هذا الشعب يرفض التبعية المطلقة للإستعمار الإسرائيلي وينشد من خلال المقامة بأشكالها المختلفة تحقيق التحرر وخروج من تحت نيران الإحتلال للعيش بسلام على أرض فلسطين، لكن *إدوارد سعيد* يعتقد أن من غير الممكن التغلب على الإحتلال الاسرائيلي ولا يمكن إسترداد السيادة المطلقة لأن هذا الإحتلال يملك من القوة العسكرية والديبلوماسية ما يكفيه للتصدي للمقاومة الفلسطينية التي تقوم على وسائل بسيطة وتفتقر للمساندة والدعم العالميين وبالتالي فإن حقهم في تقرير مصيرهم يبقى مفقودا وغاية يسعى الفرد الفلسطيني إلى بلوغها.

تبني *إدوارد سعيد* للنزعة الأنسينة ودفاعه على حقوق الفلسطينيين كشف أيضا عن جانب أخر من إنسانيته وتاييده لتقرير مصيرهم والتمتع بكافة الحقوق الوطنية إلا أنه يقف إلى جانب الإسرائيليين؛ لأن إسترجاع الفلسطينيون لحقوقهم لا يعني طرد الإسرائيليين، بل إنه يرفض رفضا مطلقا إسترجاع حقوق الفلسطينيين على حساب حقوق الإسرائيليين بالرغم من أنه يرى أنهم سببا لكل ما يحدث مع الفلسطينيين؛ حيث يقول "أنتجونا نحن ضحايا الضحايا- وهذا خيار بالغ الصعوبة، لكنه في رأيي خيار مفروض على أساس الحقوق لا يمكنك التعامل مع حقوق شعب على حساب، حقوق شعب آخر"[3]، وهذا ما يجب على إسرائيل أن تفهمه، فليس من حقها أن تسترجع حقوقها على حساب حقوق الشعب الفلسطيني، فإن كانوا هم ضحايا الدول الأروربية وتعرضوا للطرد فإنه لا يحق لهم طرد الفلسطينيون من ديارهم والإستلاء على أرضهم ونسبها إليهم بالقوة، كما أن

[1] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص ص 322-323.

[2] – إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ص 274.

[3]– المرجع نفسه، ص 276.

دخول اليهود إلى فلسطين لا يمنحهم المشروعية في طردهم ولا قمعهم و*إدوارد سعيد* في موقفه هذا يقول: "أنا مقتنع بمقولة روزا لوكسمبرج: بأنك لا تستطيع أن تفرض حلك السياسي على شعب آخر ضد إرادته، وأنا كإنسان فلسطيني، عانى من الحرمان والسلب، لا أستطيع أن أقبل أخلاقيا إسترداد حقوقي على حساب حرمان الآخر"[1].

إدوارد سعيد يرفض أن يحصل اليهود على حقوقهم على حساب حقوق شعبه بل إن الأمر الذي زاد من مناهضة *إدوارد سعيد* للتواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين هو وضع الحق الفلسطيني في كفة واحدة مع الحق الإسرائيلي الذي ليس له وجود؛ لأن الأرض منذ القدم للفلسطينيين حيث يقول:" وأنا شخصيا عاجز عن إدراك كيف يفترض أن نساوي بين حق شعب أوروبي بالأساس، في أن يأتي إلى فلسطين، ويتظاهر بأنها كانت خالية من السكان، ليحتلها بالقوة، ويشرد سبعين في المائة من سكانها، وحق شعب فلسطين الأصلي في أن يقاوم ويحاول البقاء في أرضه، فيالها من فكرة بشعة تلك التي تحاول المساواة بين الأثنين، لتطلب بعدئذ من الضحايا أن ينسوا كل ما يتعلق بماضيهم، ويخططوا للعيش مع محتليهم، كمواطنين أدنى مرتبة"[2].

فهذا الأمر يؤدي إلى القول بأنه يوجد على أرض فلسطين أسياد وعبيد فقد تحول ملاكها إلى عبيد؛ في حين نجد أن الذين كانوا مشتتين في كافة أنحاء العالم أصبحوا أسيادا على أرض ليست بأرضهم وحولوا شعبها إلى عبيد لهم يتمتعون بحقوق أقل وكأن ليس لهم أي حق على أرضهم، فإذا كان مصير الفئة المتبقية في فلسطين هو العبودية أو التمتع بحقوق أقل فإن مصير الفئة المهاجرة والمنفية غير معروف؛ وهذه "مسألة ضرورية ملحة بالنسبة إلى أناس أغلبيتهم الساحقة لا تتمتع اليوم –يمكنني قول ذلك– بأية حقوق بتاتا بسبب أصولهم الوطنية بالتحديد على سبيل المثال، هناك ما يزيد عن أربعتمئة ألف فلسطيني في لبنان، موجودون كأناس بلا جنسية وتقول أوراقهم الرسمية أنتم بلا جنسية"[3] وهذا يعد أكبر إضطهاد يمكن أن يمارس في حقهم، لأنه ينظر إليهم على أنهم بلا جنسية وبلا تاريخ وبلا نسب وبلا إنتماء وهذا يسلبهم العديد من حقوقهم ويكون له تأثيرا كبيرا على تركيبتهم النفسية لأنهم يظهرون دوما في نظر غيرهم على أنهم لاجئين وبدون جنسية ولا هوية وهو ما حدث من قبل مع اليهود في أوروبا.

إن المعاناة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني وغيره من الشعوب الأخرى بسبب السياسة البراغماتية للدولة الغربية جعلت *إدوارد سعيد* يوسع من نظرته إلى الإنسانية، فالإنسانية لا يمكن حصرها في

---

[1] – إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص 205.

[2]– المرجع نفسه، ص 75.

[3] – المرجع نفسه، ص 274.

شعب واحد فحسب على حساب الشعوب الأخرى بل إن الإنسانية تشمل كافة البشر والحديث عن حقوق الإنسان يجب أن يشمل هو الآخر كافة الشعوب وبهذا فإنه لا بد من " التفكير في الإنسانية بوصفها جماعة أكثر إتساعا (من جماعة الشعب) وإستنادا إلى فكرة للجماعة ينتج هذا التوسع، وهل يجب أن نفكر بأن الكل هو كل البشر قياسا على نموذج نحن الجماعة المحدودة، قائلين: نمتلك شيئا يصنع خصوصيتنا، ونحن نشكل كلا مؤسسا على تجانس عناصره"[1] لأن الإنسانية لا تمنع الإختلاف بل هذا الإختلاف جزء من إنسانيتنا يقودنا إلى التعايش لا إلى الصراع، وهذا ما يجب على الشعبين الفلسطيني واليهودي فهمه بالرغم من أنه يوجد "بعض الإسرائيليين والفلسطينيين عميقي التفكير الذين يتلمسون السبل لإيجاد أشكال إنسانية للتعايش قد إلتقوا بعد عام 1967 رغم سيطرة النزاع الشامل"[2]، لكن هذه المحاولات بدأت تظهر على مستوى العلاقة بين الشعبين لا على مستوى الجهات السياسة لأن التعايش السلمي بين الشعبين لا يخدم السياسة الإسرائيلية ولا السياسة الغربية والتعاطف مع الشعب الفلسطيني من قبل شعوب العالم بما في ذلك الشعب الإسرائيلي يكون له تأثير على التواجد الإسرائيلي في أرض فلسطين.

إن القضية الفلسطينية اليوم تتطلب التضامن الإنساني والتأييد الدولي حتى يتمتع الشعب الفلسطيني بحقوقه فهذه القضية كما يرى *إدوارد سعيد* تبحث عن المساواة والعدالة وبالتالي فإن مطالبها تتفق ومطالب النزعة الإنسانية التي تعد مطالبها أخلاقية بالدجة الأولى؛ وغاياتها إنسانية لأنها تؤمن "بالقيم الإنسانية، والأخلاق الرفيعة، والإيمان الأعمى بالعدالة والحق... وبهذا إستطاع أن يقدر حجم الظلم وفداحة الجرائم المرتكبة في حق هذه المجتمعات"[3]، التي أنهكها الصراع ولم تعد تقوى على المقاومة حيث أخذت ترى في التعايش والسلام ملجأها الوحيد لضمان بقائهم في العالم إلا "أن السلام لن يتحقق أبدا ما لم تتم مواجهة جدية لجوهر القضية الفلسطينية"[4]، من خلال تطهيرها من كافة الشبوهات التي علقت بها والتي إختلقها الإحتلال الإسرائيلي بغاية تشويه إهداف حركة التحرير والمقامة الفلسطينية والحصول على الدعم الدولي وهذا ما يتنافى مع القيم التي تروج لها المنظمات الدولية التي تدعم حقوق الإنسان وتساندها بمعية القوى العالمية، لكن جميع هذه المنظمات والقوى لم تتفطن إلى "أن مستقبل الشعبان اللذان يريدان العيش على نفس الأرض، يجب أن يكون مختلفا عما تروج له عملية السلام الحالية، أي يجب أن يتسم بالمساواة والعدالة"[5]، لأن جميع عمليات السلام التي كانت بين الشعبين لم تكن تخدم إلا الشعب الإسرائيلي أما الفلسطينيون كانوا على هامش كل الإتفاقيات وبالتالي فإن هذه

---

[1]– سبليفيان أغاسانسكي، **نقد المركزية حدث الآخر**، ص 136.

[2] – إدوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **إلقاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، ص 141.

[3]– وسام بورزق، **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد**، ص137.

[4] – إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص 63.

[5] – المرجع نفسه، ص 65.

الإتفاقيات لم تكن عادلة ولم تكن غايتها المساواة أي أنها لم تتم وفقا لأسس إنسانية بل بنيت على أهداف ومصالح تضمن الحقوق المادية والإنسانية للشعب اليهودي.

ثانيا: الدولة ثنائية القومية عند إدوارد سعيد

1/ موقف إدوارد سعيد من الآخر الإسرائيلي

الآخر يشكل محور إهتمام فلسفة*إدوارد سعيد*، بل يمكن القول أنه على أساس وجود هذا الآخر يحاول التأسيس لفلسفته، فتحول إهتماماته من النقد الأدبي إلى الفلسفة قد جعله يطرق العديد من القضايا الفلسفية ذات الصلة بالآخر مثل الإستشراق والهوية والإنتماء والمنفى ...الخ؛ وهي قضايا لها صلة عميقة بوجود الآخر فلا يمكن الحديث عن الأنا إلا بوجوده، ولا نستطيع الحديث عن الهوية بوجود طرف واحد فقط، فالغرب أسس هويته إنطلاقا من وجود الشرق؛ وكذلك الأنا الفلسطينية لا يمكن أن تحدد بمعزل عن الآخر الإسرائيلي، فهذا الأخير بالرغم من أنه ذو طابع كولونيالي إلا أنه يحاول أن يخترع الهوية الإسرائيلية والفلسطينية في الوقت عينه وهذا الأمر دفع *بإدوارد سعيد*إلى البحث في الآخر الإسرائيلي من أجل الكشف عن إراداته الخفية التي تحاول أن تمارس الإضطهاد المعرفي الذي مارسه من قبل الغرب على الشرق، مما جعل *إدوارد سعيد* ينظر إلى واقع العلاقات الإسرائيلية الفلسطينية بنفس المنظور الذي نظر منه إلى علاقة الغرب بالشرق، لأن تاريخ الإستشراق يعيد نفسه مع فلسطين لكن هذه المرة يكتبه الإسرائيليون وهذا ما يدفعنا الى طرح التساؤل التالي من هو الآخر الإسرائيلي؟ وما موقف *إدوارد سعيد* منه؟

إن البحث في الهوية الإسرائيلية يقودنا إلى الوقوف على ماهية هذا الشعب الذي بالرغم من تشتته وإنتشاره في العالم باحثا عن ملجأ له لا يزال إلى يومنا هذا متمسك بوحدته وبمقومات وجوده التي تتجلى بشكل كبير في الدين؛ لأنه يعد مصدر الهوية اليهودية الإسرائيلية، والقوة التي توحدهم فالدين يحمل مصير الشعب اليهودي بالرغم من أن هناك من يرى "أن تحريفات وإضافات توراتية لاحقة تحجب حقيقة إنبثاق شعب معين في الشرق الأوسط القديم يؤمن بديانة توحيدية من رحم خلفية سابقة (خلفية ممتدة إلى الأباء إبراهيم، إسحاق، ويعقوب في العقود الأولى من القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلفة قبائل شبه بدوية"[1]، فاليهود أرادوا إلغاء الشعب الذي عاش على أرضهم كما هو مزعوم في دينهم المحرف، بل ينظرون إلى الشعب الفلسطيني على أنه كان سببا في منفاهم وفي حياة التشتت؛ لأن الشعب اليهودي عاش "في المنفى قرابة 2000 عام، وعلى الرغم من المكوث الطويل في وسط الأغيار في اليمن، والمغرب، وإسبانيا، وألمانيا، وبولندا، وروسيا، وغيرها، لكنه لم يتأقلم ولم يندمج

---

[1] – ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ترجمة: فاضل جتكر، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، العبيكان، ط 1، 2010، ص ص 131-132.

ولم يندثرإستطاع الحفاظ دوما على أواصر دم وثيقة بين جماعاته، ولم تعطب خصوصياته، فقط في نهاية القرن 19 إستيقظ الشعب العجوز من سباته العميق، وصار بمقدوره تجديد شبابه والعودة إلى وطنه القديم"[1].

إن هذه العودة كانت غايته الأولى التي جعلته يحافظ على خصوصيته وهويته إيمانا منه بالتعاليم التوراتية التي يَعد فيها رب اليهود شعبه المختار بالعودة إلى أرضه التي حرم منها لقرون عديدة، إن هذه الشرعية الإلهية التي إستخدمها اليهود في الحصول على فلسطين قد دعمتها العديد من أراء ومواقف المفكرين والسياسيين؛ وهذا ما نلمسه في وعد بلفورBalfour سنة 1917م وهو عبارة عن "رسالة وجهها جيمس *بلفور*إلى *ليونيل روتشيلد*أحد زعماء الحركة الصهيونية حيث قال :"لن يؤتى بعمل من شأنه أن ينتقص من الحقوق المدنية والدينية التي تتمتع بها الطوائف غير اليهودية المقيمة في فلسطين، ولا الحقوق أو الوضع السياسي الذي يتمتع به اليهود في البلدان الأخرى"[2]، فهذا الوعد بالرغم من أنه أراد أن يحمي الحقوق الفلسطينية إلا أنه قدم فلسطين على طبق من ذهب لليهود؛ منح لهم شرعية التواجد على الأراضي الفلسطينية ثم غض البصر على كل التصرفات والإنتهاكات التي مارستها إسرائيل في حق الشعب الفلسطيني.

لا يخلو التواجد الإسرائيلي في فلسطين من الدعم الغربي، فوعد بلفور لم يكن تضامنا مع الشعب اليهودي بقدر ما كان صفقة للتخلص من تواجد اليهود في المناطق الأوروبية، وجمعهم في مكان واحد وهذا ما أكده *إدوارد سعيد* بقوله "إن التوجهات الغربية نحو إقامة هذا الكيان الغربي في المنطقة العربية كان يهدف للتخلص مما عرف آنذاك في أوروبا بالمسألة اليهودية، والأعباء الأمنية والسياسية التي بات يشكلها اليهود ضد الأوروبيين، وجاءت الجهود الغربية لخدمة مصالحها الإستعمارية عبر وكيل أمني في المنطقة، والتخلص من عبئ اليهود المنتشرين في مختلف أنحاء أوروبا"[3]، وبهذا فإن السياسة الأوروبية تكون قد ضربت عصفورين بحجر واحد لأنها تخلصت من اليهود من جهة، وحولتهم إلى عملاء لها من جهة أخرى حتى يكونون بمثابة نقطة إرتكاز وإتصال لها بالعالم العربي وهذا ما نلمسه في قول للفيلسوف *يشعياهو ليبوفيتش* *Yeshayahu**

---

[1]- مهند عبد الحميد، **إختراع شعب وتفكيك آخر عوامل القوة والمقاومة–والضعف والخضوع**، المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الإستراتيجية، غزة، ط 1، 2015، ص 36.

[2]- إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص 183.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 181-182.

*شعياهو ليبوفيتش :(1903 –1994) كان إسرائيلي يهودي أرثوذكسي مفكر عام ومتعدد الثقافات. كان أستاذ الكيمياء الحيوية، الكيمياء العضوية والفسيولوجيا العصبية في الجامعة العبرية في القدس، وكذلك كاتب غزير الإنتاج في الفكر اليهودي والفلسفة الغربية. كان معروفًا بآرائه الصريحة في الأخلاق والدين والسياسة. حذر ليبوفيتز من أن دولة إسرائيل والصهيونية أصبحتا أكثر قداسة من القيم الإنسانية اليهودية، وذهب بشكل مثير للجدل إلى وصف السلوك الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة بأنه "يهودي–نازي" في طبيعته، بينما حذر من التأثير اللاإنساني للاحتلال على الفلسطينيين. https://ar.ert.wiki/wiki/Yeshayahu_Leibowiz

Leibovitch(1903- 1994م) الذي قال "إسرائيل دولة عميلة للولايات المتحدة والإسرائيليون هم كلاب حراسة للمصالح الأمريكية والغربية في الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة"[1]، لهذا نجد دوما السياسة الغربية تبرر جرائم الإسرائيليين وتتستر عليها من أجل الحفاظ على الإمتيازات التي يمنحها لها التواجد الإسرائيلي في فلسطين.

كما يرى إدوارد سعيد أنه لا يجب إنكار أن الغرب وإسرائيل لا يملكان ضميراإنسانيا، بل هذا الضمير على قيد الحياة عندهما؛ لكنه لا يعمل إلا لصالح إسرائيل لأنه "عندما يتم التعبير عن الندم على فظائع تبدو مسؤولية إسرائيل فيها واضحة، نشعر بأن هذا الندم يخلو تماما من أي مضمون فلسطيني، فالفلسطينيون مجموعة لا تتميز بشيء محدد، سوى إنها تعارض إسرائيل بشكل لا تدريجي وبشكل مجرد تمام. وعندما يموت بعض أعضاء هذه المجموعة في ظروف بشعة، نجد في البداية وعيا مترددا، لدى الغربيين، بأن دم مجموعة من البشر قد أهدر"[2] لكن بمجرد ما يكون هناك ضحايا من إسرائيل فإن جميع وسائل الإعلام الغربية توجه إهتماماتها نحو هذا الحدث وتصور الفلسطينيين على أنهم مجموعة إرهابية تهدد أمن إسرائيل وإستقرارها الداخلي وهذا الامر صوّر من إسرائيل " قصة نجاح تتحقق فيها مُثل الديموقراطية بينما تصورالدولة العربية المجاورة لها على انها إرهابية"[3].

إن التواجد الإسرائيلي في فلسطين إستقطب إهتمام العديد من المفكرين ذوي إهتمام بالإنسان في العالم ونلمس هذا الإهتمام حتى عند بعض المفكرين الإسرائيليين؛ الذين كان لهم موقفا مناهضا للتواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين وذهبوا إلى أن "القومية اليهودية الممثلة في التوسع الإسرائيلي، وفي سياسات إسرائيل التمييزية إزاء غير اليهود، شيئا يستحق النقد الصارم"[4] لأن على هذه الأرض يوجد أناس لهم الحق في العيش عليها ويملكون كافة المؤهلات التي تمكنه من بناء دولة وهو ما ذهب إليه *آحاد هاعام** *A Had Ha Am* في مقال

[1] – إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص 186.

[2] – إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص57.

[3]- Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, **Edward Said**, p131.

[4]–دوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص 68.

* آحاد هاعام: من أعمدة الفكر الصهيوني الذي ترك أثرا عميقا في الثقافة الصهيونية وآحاد هاعام كلمة عبرية معناها" واحد من الشعب" إسمه الحقيقي " أشير تسفي غينز بيرغ ، ولد في عام 1856 في سكفيرا في أوكرانيا درس المواضيع الدينية، وإطلع على كتب التفاسير للتوراة والتلموذ تعمق في اللغة اللاتينية والرياضيات والتاريخ والجغرافيا كما إنكب على المطالعة المتواصلة لكتب الفلسفة، تعرف على جمعية محبي صهيون سنة 1884 من اشهر المقالات التي كتبها " ليس هذا الطريق" ردا على قرارات المؤتمر الصهيوني الأول حيث دفعه هذا المقال إلى تأسيس جمعية أبناء موسى التي عاشت ثماني سنوات، اذ كان يرى أن الطريق هو في أحياء الثقافة اليهودية لكن جماهير الحركة الصهيونية كانت تعارضه في هذا الرأي وفي رأيه القائل بأن إستيطان فلسطين يأتي بأسلوب تدريجي وبحذر شديد، هاجر إلى فلسطين عام 1922 وأقام في تل أبيب، دعا هاعام الصهيونية الروحية ودعا إلى إحياء الإنسان اليهودي ، وإلى تحسين قيمه، التي لحق بها الخلل لوجوده في الشتات وفق تعبيراته ومن ثم إلى الوطن القومي اليهودي، فمن أفكاره أن الدولة اليهودية ليست بداية الشعب اليهودي بل نهاية كل شيء بمعنى تحقيق الحلم على أرض الواقع، ولتأسيس الدولة يجب تحضير الشعب وتربيته قوميا وأدبيا لمعرفة

كتبه بعد زيارته لفلسطين"في عام 1891، حيث كتب في ذلك المقال الذي حمل عنوان " حقيقة من فلسطين":"لقد إعتدنا أن نؤمن خارج البلاد بأن العرب هم وحوش البرية، وأنهم شعب يشبه الحمار، وأنهم ينظرون ولا يفهمون ما يحدث من حولهم وكان ذلك خطأ جسيما، فالعربي مثل كل أبناء سام، ذو عقل حاد، ويمتلئ بالحكمة والفطنة "[1]، فهذا الإعتراف يكشف حقيقة الشعوب العربية بما في ذلك الشعب الفلسطيني ويساعد على تفنيد الأساطير الغربية التي تبرر الإحتلال والإستعمار بنشر الحضارة وتنوير الشعوب الهمجية.

أما *إسحاق أبشتاين** فقد كان يدعو إلى ضرورة مراعاة حقوق الشعب الفلسطيني خاصة حقه في التواجد على أرضه؛لذا يقول "إذا كنا نشعر بحب جياش تجاه أرض الأباء فإننا ننسى أن الشعب الذي يقيم هناك الآن لديه قلب حساس وروح محبة تجاه هذه البلاد"[2]، وبهذا يكون قد إعترف بحق الفلسطينيين في البقاء على أرضهم التي هي في الوقت نفسه أرض أباء اليهود، وموقفه هذا يشبه لحد بعيد موقف إدوارد سعيد من وجود اليهود في فلسطين حيث يرى أنه من غير الإنساني المطالبة بعودة الفلسطينيين إلى فلسطين وطرد اليهود منها.

إلا أن هناك من المفكرين اليهود الذين كان لهم موقف معاد للقضية الفلسطينية، بل إنهم عملوا على تعبئة الوجود الصهيوني في فلسطين ونظروا إلى أن وجودهم شرعي، وأنكروا وجود شعب فلسطيني يعيش على أرض فلسطين فلقد "زعم (جان بيترز) في كتابه عام 1984 الذي نُسي الآن وإختفى منذ زمن سحيق (الذي فاز بكل الجوائزاليهودية حين ظهر هنا)، لم يكن هناك فلسطينيين أحياء في فلسطين قبل عام 1948"[3]، وهذا ما يقودنا إلى طرح تساؤل حول الشعب الذي كان يقطن أرض فلسطين، ليكون الجواب من طرف اليهود أن فلسطين أرض بلا شعب مما أدى إلى نحت المقولة الشهيرة أن فلسطين "أرض بلا شعب ، لشعب بلا أرض التي

فكره وتراثه توفي هاعام 1927م.(عبد الكريم الحسني، الصهيونية الغرب والمقدس والسياسة ، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص 269 _272).

[1] – عمرو عبدالعلي علام، **الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر**، دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات، القاهرة، ط1، 2005، ص 22.

* إسحاق ابشتاين كاتب صهيوني وتربوي ومتخصص في اللغة العبرية. وُلد في بيلوروسيا وترعرع ونشأ في أوديسا. سافر عام 1886 إلى فلسطين على نفقة البارون إدموند دي روتشيلد. أمضى 6 سنوات في مستوطنتي زخرون ياكوف وروش بينا. ثم صار مدرساً وناظراً لمدرسة عامة افتتحت في صفد. وبعدئذ تَنقَّل إلى مدارس ميتولا وروش بينا، ثم سافر إلى سويسرا حيث درس في لوزان بين عامي 1902 و1908. وبعد حصوله على الشهادة من الجامعة هناك، سافر إلى اليونان حيث عمل مديراً لمدرسة الأليانس في سالونيكا بين عامي 1908 و1915، ثم عاد بعد ذلك إلى سويسرا لإتمام دراسة الدكتوراه في التربية والأدب. وفي عام 1919، عاد إلى فلسطين وعمل مديراً لمعهد لفنسكي للمدرِّسات في تل أبيب حتى 1923. ثم عمل بعدئذ مشرفاً عاماً على مدارس الحركة الصهيونية ومقره القدس. بعد استقالته من منصبه، كرس حياته لدراسة لغويات العبرية، خصوصاً الصوتيات. وكان يدعو في نهاية حياته إلى التعاون بين العرب واليهود. واستقال من منظمة بريت شالوم رغم أنه كان أحد مؤسسيها.
https://www.alhesn.net/play-10812.html

[2]–عمرو عبدالعلي علام، **الأنا والآخر الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر**، الصفحة نفسها.

[3] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 96.

أطلقها زانجويل**، والتي أقرتها جولدا مائير في بيان نشرته في صحيفة الصنداي تايمز في 15 يونيه عام 1969 قالت فيه "ليس هناك شعب فلسطيني.. فنحن لم نأت لطردهم خارج ديارهم والإستيلاء على وطنهم، فهم لا وجود لهم "[1] وبالتالي فإن من حق اليهود الإستيطان على أرض فلسطين وتعميرها وتجسيد وعد الله على الواقع بتأسيس دولة إسرائيل "وأعلنت السيدة *جولدا مائير**** التي تدعي الشرعية على أساس القراءة المتطرفة للتوراة، فقالت: "هذه الدولة وجدت لتحقيق العهد الذي قطعه الله نفسه. ومن السخرية أن نطالبه بكشف حساب حول شرعيته"[2]، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن اليهود يحاولون رد وجود إسرائيل الى الله الذي منحهم التفويض للإستيلاء على فلسطين، وهذا ما يقودهم إلى القول أنهم لم يمارسوا الإستعمار بل قاموا بتعمير أرض بلا شعب وبالتالي "لم تمثل هجرة اليهود الأوروبيين تدميرا للدولة الفلسطينية، لأن هذه الدولة لم يكن لها وجود قط، فواقع الأمر أن الهوية القومية الفلسطينية ظهرت فقط نتيجة لمقاومة الإحتلال الإسرائيلي بعد 1967" لكن هذا الظهور جعل الإسرائيليين وغيرهم من أصحاب القرار ينظرون إلى المقاومة الفلسطينية على أنها مجموعة من الإرهابيين الخارجين على القانون الإسرائيلي أو بعض الأفراد العرب المجهولين الذين يعارضون التواجد الصهيوني على أرضه.

يرى *إدوارد سعيد*أن وجود إسرائيل على أرض فلسطين ليس وجودا مشروعا؛ لأن إسرائيل دخلت إلى فلسطين بالقوة وهذا الفعل هو إستعمار لا يختلف عن الإستعمار الذي مارسته فرنسا على الجزائر والإحتلال البريطاني على مصر، فالأمر نفسه يتكرر مع فلسطين لكن إسرائيل تحاول أن تنمق إحتلالها لفلسطين بحجة العودة إلى موطنهم الأصلي الذي هجروا منه تحت الضغط لتكون "عملية العودة إلى أرض الميعاد التي جاءت عبر الحرب والإستيطان والرعاية الإستعمارية، إعتبرها الإسرائيليون اليهود، سابقا والآن، عملية مشروعة ومحقة، ولا

** إسرائيل زانغويلIsrael Zangwil: روائي انجليزي وزعيم الصهيونية الإقليمية، ولد في لندن 1864وتوفي في 1926 م كان على رأس النشاط الصهيوني في إنجلترا من أهم مؤلفاته أبناء الجيتو الذي يصور بعض الشخصيات التي يمزقها إزدواج الانتماء لعالم الجيتو اليهودي وعالم الأغيار المعاصر كما له أيضا روايات أخرى مثل رواية حالمو الجيتو، مآس جيتوية، ملك الشحاذين،كوميديات جيتوية، ويتميز موقف زانجويل تجاه اليهود بإزدواجية غريبة، فهو من ناحية معجب إلى حد ما بالجيتو وبشخصياته، ولكنه من ناحية أخرى يجدها شخصيات ضيقة ومائلة إلى الذوبان في العصر الحديث وهو فخور ببعض الجوانب اليهودية في حياته ولكنه يشعر بالخجل تجاه البعض الآخر، ورفضه لليهود واليهودية يتجلى في كتابه الدين المقبل حيث يعبر عن أمله في ظهور ديانة جديدة تمزج الديانتين اليهودية والمسيحية والحضارتين العبرية والمسيحية. (عبد الوهاب المسيري ص 306.)

[1] – روجيه غارودي، **محاكمة الصهيونية الإسرائيلية**، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2002، ص 48.

*** جولدا مائير Golda Meir: 1898_1978 كانت من أبرز زعماء السياسة الإسرائيلية، فقد تولت في أعقاب حرب 1948 ورزارة الخارجية وقادت أعنف المعارك الدبلوماسية ضد العرب، أنتخبت زعيمة لحزب الأغلبية وأختيرت رئيسة للوزارة وظلت لسنوات طويلة تجمع بين المنصبين. (جولدا مائير، إعترافات، ترجمة: عزيز عزمي، دار التعاون للطبع والنشر، ص 7.)

[2] – روجيه غارودي، **محاكمة الصهيونية الإسرائيلية**، ص ص 47-48.

تنتمي إلى أنظمة الإستعمار والإحتلال غير المشروعين"[1]، حتى يحظون بالتأييد العالمي والمساندة الدولية ويحصلون على تضامن الشعوب الغربية معهم، لهذا عملوا على تشويه صورة الفلسطينيين، حيث نجد مثلا "*شيمون بيريز** الأشد كذبا ونفاقا من كل القادة الإسرائيليين الذي جاب العالم وهو يشتكي من الإرهاب الفلسطيني. لهذا يجب أن لا نضيع الوقت في العجب من نجاحهم بمثل هذا التكتيك الخسيس وفي الواقع هم يعملون وسيواصلون ذلك في المستقبل المنظور"[2].

وبالتالي فإن *إدوارد سعيد* لفت الإنتباه إلى الإستراتيجية التي يعتمدها اليهود في إستمالة الرأي العام وتبرئة أنفسهم لأنهم يفلتون دوما من المساءلة القانونية الدولية لأن "الذي مكّن إسرائيل من فعل ما تقوم به منذ اكثر من 54 عام هو نتاج الحملة المخططة بحذر وبأسلوب علمي لتبرير الأعمال الإسرائيلية وطمس وتقليل أهمية الأفعال الفلسطينية بنفس الوقت، لم يكن هذا ثمرة حيازة قوات عسكرية جبارة وإنما بتنظيم الرأي، وخصوصا في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، وهو قوة نابعة من العمل الممنهج والبطيء الذي أظهر الموقف الإسرائيلي بأنه موقفا يسهل التعاطف معه، وأن الفلسطينيين أعداء لإسرائيل وبالتالي يكرهوننا ويشكلون خطرا علينا"[3].

يدعو *إدوارد سعيد* إلى فضح السياسة الإسرائيلية التي تعمدت وعن قصد تشويه صورة الفلسطينيين في المحافل الدولية ولدى الجماهير الغربية؛ لأن إسرائيل لها أهداف خفية تحاول أن تمارس القمع على الفلسطينيين وقهرهم نفسيا وإجتماعيا بشتى الوسائل حتى يرغمونهم على الرحيل من فلسطين "فخطة إسرائيل تتجاوز الإستمرار في السيطرة على الأرض وملئها بالمستوطنين القتلة المتمتعين بحماية الجيش الإسرائيلي، الذين يخرّبون بساتين الفلسطينيين ويرّوعون أطفالهم ويدمرون مساكنهم. وتهدف الخطة كما وصفتها الباحثة الأميركية *سارةروي** (1986) إلى إرجاع المجتمع الفلسطيني إلى حضيض التأخر لجعل الحياة مستحيلة عليهم فيغادروا أو يستسلموا أو يندفعوا إلى أعمال مجنونة مثل تفجير أنفسهم"[4]، لأنه لم يعد لهم خيار آخر بعدما أصبحت الحياة

---

[1] – مهند عبد الحميد، **إختراع شعب وتفكيك آخر عوامل القوة والمقاومة–والضعف والخضوع**، ص 36.

*شيمون بيريز: ولد في بولندا عام 1923 وتوفي في عام 2016.أحد أبرز زعماء إسرائيل منذ تأسيسها، إذ شغل مناصب عديدة في مقدمتها رئيس الوزراء، ووزير الخارجية ورئيس الدولة. كما أن له الفضل الكبير في عقد اتفاقية السلام مع الفلسطينيين ليحصل بعدها على جائزة نوبل للسلام.
https://www.dw.com/ar/%D8%B4%D9%8A%D9%85%D9%88%D9%86-%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D8%B2/t-19078122

[2] –إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 319.

[3] – المرجع نفسه، ص 316.

*سارا روي (Sara Roy) هي باحثة أمريكية، تشتغل في مجال العلوم السياسية، عرفت باهتمامها بالقضية الفلسطينية.
https://stringfixer.com/ar/Sara_Roy

[4] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص79.

على أرض فلسطين مستحيلة ولم يبقى لهم أي هدف يعيشون من أجله مادام المستعمر يفوقهم قوة ومقدرة في توجيه أقدارهم والتحكم في حياتهم.

الآخر الإسرائيلي فرض وجوده بالقوة على الأنا الفلسطينية، وهذا أمر لا يمكن إنكاره، فإسرائيل تسعى إلى طمس الكيان الفلسطيني والقضاء على الفلسطينيين، "إن إسرائيل تساوي الإحتلال العسكري بالمقاومة الفلسطينية لذا يجب تركيز الجهد العربي على زعزعة هذه المعادلة بل تدميرها، وليس تقديم حجج مجردة عن حق العودة للاجئين الفلسطينيين"[1]، أي أن إسرائيل تحاول أن تضع نفسها موضع الضحية وتظهر نفسها في صورة الشعب المظلوم الذي يقاوم منأجل البقاء على أرضه، وأن الفلسطينيين يحاربونه ويحاولون إخراجه من أرضه دون أن تقر إسرائيل بأنها تمارس الإحتلال بما تحمله الكلمة من معنى بل إن "*دانييل بل***، ذهب إلى حد الدعوة إلى العودة إلى الصلاة كوسيلة للخلاص من المأزق الاقتصادي والظلم الإجتماعي"[2]، أي أن اليهود هم المظلومين وضحايا للفلسطينيين، لكن بالبحث في الآخر الاسرائيلي نجده يمثل الظلم في أعلى درجاته، لأن حقيقة العلاقة بين إسرائيل وفلسطين تكشف لنا ذلك "لكن ما يلفت الإنتباه بشدة في الحركة الصهيونية منذ بدايتها الحديثة هو الإتجاه الحالي: أ (تجاهل العرب كبشر (ب) عدم ربط السياسة الصهيونية مباشرة بإستمرار قمع وتشتيت الفلسطينيين المحتلين والذين أنشئت دولة إسرائيل على أنقاضهم عام 1948"[3]؛إن هذه الشخصية المزدوجة التي لها بعد ظاهري وآخر خفي تستعملها إسرائيل من أجل التهرب من المسائلة الدولية وأيضا تستعملها كغطاء تتستر به على جرائمها.

إن *إدوارد سعيد* كفرد فلسطيني وكمثقف عالمي ذو نزعة إنسانية لم يكن معاديا لإسرائيل بقدر ما كان معاديا لتلك الممارسات القمعية في حق شعبه، فهو لا يدعو إلى معاقبة إسرائيل على جرائمها بل يدعو إلى وضع حد لهذه الجرائم لأن محاكمة إسرائيل من الأمور التي يستحيل تحققها لأن كافة القوى العالمية تساندها، فهذا الآخر الإسرائيلي لا بدأن يتفطن إلى وجود الفلسطينيين كذات إنسانية لها الحق في الحياة وتقرير مصيرها وحصول الفلسطينيون على حقوقهم لا يعني طرد اليهود؛ وهذا ما عبر عنه*إدوارد سعيد* بقوله "إن من حق الإسرائيليين

---

[1] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص53.

**دانييل بيل: (Daniel Bell) (1919 / 2011) عالم اجتماع أمريكي، ولد في نيويورك كان عضوا في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم الجمعية الأمريكية للفلسفة. https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=%D8%AF%D8%A7%D9%86%D9%8A%D9%8A%D9%84+%D8%A8%D9%8A%D9%84

[2]– إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي**، ص 23.

[3] – إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص 69.

البقاء، شرط التخلي عن إيديولوجيتهم التي تنكر حقوق الأخرين"[1] وهذا ما يكشف أنه ذو نزعة إنسانية عالية تعترف بالآخر وترحب بوجوده على أرضه وتنبذ العنف والإضطهاد على عكس الإسرائيليين الذين لا يعترفون بذنوبهم حيث يقول "لم يقف أبدا حسب معرفتي أي قائدإسرائيلي وقال إننا أخطأنا بحق هؤلاء الناس وإننا طردناهم من بيوتهم ودمرنا مجتمعاتهم وجردناهم من أملاكهم "[2]؛ وحرمناهم من العيش بسلام على أرضهم.

يرى *إدوارد سعيد*أن مصير القضية الفلسطينية والآخر الاسرائيلي متوقف على الولايات المتحدة الأمريكية، أي على مدى تفاعل المجتمع الأمريكي مع وضع الشعب الفلسطيني خاصة بعدما بدأ ظهور "كيان واسع من الآراء داخل الولايات المتحدة جاهز لأن يكون ناقدا لإسرائيل ولسياسة الولايات المتحدة"[3]؛ لأن المجتمع الأمريكي بات يؤمن بالسلام وقيم التعايش وتشبع بروح الإنسانية المساندة للشعوب المضطهدة، كما أنه يملك قوة تأثير على الجهاز السياسي والسلطوي الأمريكي وله أيضا القدرة للضغط على الجهات السياسية وتغيير مواقفها نحو القضية الفلسطينية فإن تحولت هذه القضية إلى قضية رأي عام في الولايات المتحدة الأمريكية فإن هذا سيؤدي إلى نجاح القضية الفلسطينية في الحصول على الحرية حتى وإن كانت بشكل نسبي وهو الأسلوب نفسه الذي إعتمد عليه اليهود في إستمالة الرأي العام العالمي في مساندة التواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين بحجة إستيطان على أرض خالية من السكان دون تبيين أن هذا إحتلال لأرض بسكانها.

2/إدوارد سعيد والتنظير للدولة ثنائية القومية

القضية الفلسطينية من أهم القضايا التي شغلت الفكر الفلسفي السياسي المعاصر وكذلك الفكر الإجتماعي لأن الصراع الفلسطيني الإسرائيلي هو صراع من أجل إثبات الذات والحفاظ على الهوية، أي يمكن إعتباره صراع هوياتي، صراع من أجل الوطن الذي يعد منبتا للهوية، فلا يمكن إنكار بأن الهوية عند كلا الطرفين إرتبطت بالجغرافيا، حيث أصبح كل طرف ينظر إلى أرض فلسطين بأنها أرض الأباء وأنها تحمل كل دلالات إنتمائهم التاريخي والثقافي، والإنفصال عن الأرض بمثابة التخلي عن الحياة، فاليهود سعوا للعودة إلى فلسطين ظنا منهم أنها بلدهم وأرضهم وأرض أبائهم، والفلسطينيين تمسكوا بالأرض لأنها أرض أبائهم وعليها وجدوا، وهذا ما أدخلهم في صراع مازال قائم إلى اليوم تاركا المجال بذلك لمن يملك القوة والسلطة ليفعل ما يريده في الآخر وكان هذا هو حال الشعب الفلسطيني الذي تريد إسرائيل قمعه.

---

[1] ادوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ص 488.

[2] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 145.

[3] – المرجع نفسه، ص 101.

إن المعاناة والإضطهاد الذي يعيشه الشعب الفلسطيني دفع القادة الفلسطينيين إلى محاولة إقامة العديد من المفاوضات مع إسرائيل ليضمنوا بعض الحقوق للشعب الفلسطيني ومن بينها مفاوضة أوسلو التي لم تغير من وضع الفلسطينيين بل سارت بهم نحو الأسوأ، وهذا الأمر جعل *إدوارد سعيد* يدعو إلى بناء دولة بقومية ثنائية، ذلك لأن واقع العلاقات بين الشعبين الفلسطيني والإسرائيلي تتجه نحو التعايش، أي أصبح من الصعب في نظره التمييز بين الفلسطينيين والإسرائيليين، وهذا الأمر يدل على إمكانية بناء دولة بقوميتين مختلفتين وهذه الدعوة تكشف عن تحوله الفكري لأنه في البداية كان مع الإستقلال التام لفلسطين ثم عندما لاحظ بأن ذلك غير ممكن قال بفكرة بناء دولتين تتمتع كل منه بالاستقلال الذاتي وتسيطر على مجالها الجغرافي؛ لكن في كتاباته الأخيرة خاصة بعد إتفاقية أوسلو سرعان ما عدل عن موقفه وقال بتأسيس دولة واحدة تجمع بين قوميتين مختلفتين.

لقد ظهرت فكرة الثنائية القومية عند اليهود حيث سعى العديد منهم إلى البحث عن سبل أخرى للتعايش مع الفلسطينيين في سلام دون أن تنتهك حقوق أي منهما وهذا المسعى تجلى في ميثاق السلام أو ما يعرف ببريت شالوم في سنة 1926م حيث كان *غير شوم شولم**أحد مؤسسي هذا الميثاق الذي يهدف إلى "التوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب حول شكل العلاقات الإجتماعية المتبادلة في فلسطين، على أساس المساواة السياسية المطلقة بين شعبين، يتمتعان بالإستقلال الذاتي الثقافي، وتحديد مجالات التعاون بينهما لتطوير البلد"[1]، وتبنى هذه الفكرة العديد أيضا من المفكرين اليهود البارزين والذين كان من بينهم أساتذة في الجامعة البرية بالقدس حيث "جاء العديد منهم من الوسط اليهودي- الألماني: البعض من ألمانيا مثل شولم، نفسه و*مارتن بوبر*، الذي كان بمثابة الأب الروحي لكثير منهم، وأصبح منذ هجرته إلى فلسطين في العام 1929أكثر المدافعين حماسة عن ثنائية القومية"[2]، ليكون بذلك هذا الميثاق البادرة الأولى التي قام بها اليهود نحو تأسيس دولة بقوميتين مختلفتين تيقنا منهم بأن وجود الآخر سيبقى ملازم لهم وبالتالي لا بد من إحتوائه من خلال الإعتراف بوجوده وإعطائه حقوقه وهذا سيساهم في بناء دولة إسرائيل وتطويرها.

* شوم شولم: (1897– 1982)، هو مؤرخ يهودي إسرائيلي من أصل ألماني، تَخَصَّص في دراسة القبَّالاه وفك رموزها حتى ارتبط اسمه بها تماماً، في عام 1958 حاز شوليم جائزة إسرائيل في الدراسات اليهودية، وفي عام 1968 أنتخب رئيساً للأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والإنسانيات، وفي عام 1969 حاز جائزة ياكير يروشالييم (مواطنة القدس)، وفي عام 1977، حاز جائزة بياليك للفكر اليهودي .
https://www.marefa.org/%DA%AF%D8%B1%D8%B4%D9%88%D9%85_%D8%B4%D9%88%D9%84%D9%85/simplified

[1]– أمنون رازكراكتسكين، **على الجانب الصحيح للمتراس المنفى وثنائية القومية، (من غيرشوم شولم وحنة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش)**، مجلة الكرمل الجديدة، العدد 3-4، صيف 2012، ص 78.

[2] – أمنون رازكراكتسكين، **على الجانب الصحيح للمتراس المنفى وثنائية القومية**، ص 78.

ظهر في أواخر الثلاثينيات وبداية الأربعينيات منظمة تدعى(إيحود) الإتحاد داعية إلى التعايش السلمي بين الإسرائيليين والفلسطينيين كما "حاولت تقديم حل يقوم على الإعتراف بحقوق الفلسطينيين وإعترضت في النهاية على قرار التقسيم في العام 1948"[1]؛ لأن هذا التقسيم سيقود إلى الصراع بين الطرفين علىأرض واحدة يحاول كل منهما أن يمتلكها، كما ساهم أيضا العديد من المفكرين في الترويج للثنائية القومية "مثل *هانزكوهن** وهوغو بيرغمان** من براغ، وكانوا سابقا من أعضاء ما عُرف بحلقة براغ، هنالك أيضا يهود لايب ماغنس الأمريكي حاخام اليهودية الإصلاحية، صاحب الدور الحاسم في المبادرة بأنشطة تروج لثنائية القومية، وأول رئيس للجامعة العبرية، وقد حظيت الجماعة في الأربعينيات بتأييد حنة أرندت، التي أسهمت في سجالات ثنائية القومية بعدد من المقالات التوضيحية الكاشفة"[2]، للسياسة الصهيونية حيث كان لها موقفا معاديا للصهونية وللجرائم التي إرتكبتها في حق الشعب الفلسطيني، فبالرغم من أنها يهودية إلا أنها إعترضت "على قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في العام 1948 وأفصحت عن تحذير نافد البصيرة بشأن النتائج المترتبة عليه، حاججت ضد السياستين البريطانية والصهيونية الرامية لإقسام الشعبين، وتنبأت أن تكون النتيجة سلب العرب"[3]، وهو فعلا ما حدث مع الشعب الفلسطيني الذي سلبت منه أرضه وممتلكاته مما إضطره إلى الهروب من أرضه، أو الموت في سبيل الوطنأو العيش تحت رحمة الإحتلال الإسرائيلي دون أن تكون له الحرية في الإعتراض أو التنقل في أرضه ثم "توسع الخطاب في هذا الإتجاه على يد شخصيات فلسطينية مثل *إدوارد سعيد*، *ومحمود درويش*، *وعزمي بشارة* وكذلك من جانب إسرائيليين مثل ميرون بنفستي (الذي يحاجج منذ الثمانينات بإستحالة إنشاء دولة فلسطينية) ومن اليهود غير الإسرائيليين مثل *توني جوت**، *وجوديث بتللر***، إضافة إلى عدد متزايد من الكتاب العالميين

1- المرجع نفسه، ص 78.

*هانس كوهن :(Hans Kohn) هو كاتب ومؤرخ أمريكي، ولد في 15 سبتمبر 1891 في براغ في التشيك، وتوفي في 16 مارس 1971 في فيلادلفيا في الولايات المتحدة.

https://areq.net/m/%D9%87%D8%A7%D9%86%D8%B3_%D9%83%D9%88%D9%86.html

** هوغو بيرغمان: (*Samuel Hugo Bergman*) إسرائيلي ونمساوي، ولد في 25 ديسمبر 1883 في براغ في التشيك، وتوفي في 18 يونيو 1975 في القدس في إسرائيل وهو فيلسوف وأمين مكتب ومترجم إسرائيلي

https://3rabica.org/%D9%87%D9%88%D8%BA%D9%88_%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D8%BA%D9%85%D8%A7%D9%86.

2- المرجع نفسه، ص 78.

3 – المرجع نفسه، ص 96.

** جوديث بتلرJudith Butler: يهودية أمريكية ذات أصول روسية تعد من ابرز زعماء النظرية النقدية المعاصرة ولدت في 1956 بولاية اوهايو اهتمت بالفلسفة السياسية والاجتماعية ونظرية الادب والدراسات الثقافية والجنسانية والنوع الاجتماعي والهوية، حصلت سنة 1987 على الدكتوراه من جامعة يال حول مفهوم الرغبة عند هيغل، غادرت سنة 1993 جامعة جونس هوبكينز، بعد حصولها على كرسي ماكسين اليوت بشعبة البلاغة

وقد جرت محاولات مختلفة لإقتراح بدائل"[1] تهدف إلى بناء دولة تجمع قوميتين مختلفتين من أجل تجاوز كافة الصراعات التي حدثت بينهما.

إن *إدوارد سعيد* في موقفه من الإحتلال الإسرائيلي مر بمراحل؛ فقد كان يدعو إلى مقاومة الإحتلال الإسرائيلي والتصدي له من أجل طرده من الأراضي الفلسطينية، ثم تبنى فكرة الدعوة إلى بناء دولتين مستقلتين تتمتع كل منهما بالحكم الذاتي، لكن بعد إتفاقية أوسلو تراجع عن هذه الفكرة، لأنه أصبح على يقين بأن محاولة إقامة دولة فلسطينية مستقلة أمر يستحيل تحققه أي "بعد توقيع إتفاق أوسلو، عام 1993، أصبح مؤمنا بأن الحل القائمعلى دولتين، فلسطينية وإسرائيلية،قدإنتهى عمليا، بسبب توغل حركة الإستيطان، والحكومة الإسرائيلية والجيش الإسرائيلي في الحياة الفلسطينية، إلى درجة إستحالة الفصل بين الفلسطينيين والإسرائيليين"[2]، كما أنه لاحظ أن هذا الإحتلال الإسرائيلي منذ سنة 1948م تولد عنه تأثير على العلاقات بين الشعبين، وإن هذا الصراع قائم بين القوى السياسية لا يعبر عن جوهر العلاقات الفلسطينية والإسرائيلية التي تتجه نحو التعايش لأن كلا الشعبين يخدم بعضه البعض في إنسجام شبه تام.

إن الإهتمام بالآخر الفلسطيني إنتقل إلى المجال الثقافي، أين أصبح المثقفين الإسرائيليين يهتمون بمعرفة المنتوجات الثقافية الفلسطينية والعربية بصفة عامة من خلال ترجمة أعمال الأدباء العرب وهذا الأمر يعد مبادرة إسرائيلية تخدم العرب؛ لأنها ستزيل تلك الصورة المعتمة التي رسمها اليهود عن الفلسطينيين لسنوات عديدة وفي هذا الصدد يقول *إدوارد سعيد*:"أليس لنا أن نعتبر أن زيادة توافر الأدب العربي في إسرائيل تزيدفي تمكن الإسرائيليين في فهمنا كبشر والتوقف عن معاملتنا كالحيوان أو من هم دون البشر؟ بل نجد المشهد المؤسف، حيث يندد كتاب عرب جديون بزملائهم الذين سمحوا لأنفسهم بالتطبيع مع إسرائيل، وهو تعبير غبي يستعمل بمعنى التعاون مع العدو"[3]، أي أن *إدوارد سعيد* من خلال قوله هذا يدعو أيضا إلى ضرورة تجاوز تلك الفكرة التي تنبذ التعامل مع اليهود، لأن هذا الموقف السلبي من الإسرائيليين سيكون بمثابة عقبة أمام بلوغ التعايش السلمي وسيحول دون بناء دولة ثنائية القومية، لأن الجانب الثقافي بات هو الخيار الوحيد الذي يجب أن نراهن عليه في بناء هذه الدولة

والادب المقارن بجامعة باركلي بكاليفورنيا، وهي السنة التي أصدرت فيها دراستها الشهيرة " هذه الأجساد التي يجب اعتبارها"كما حصلت سنة 2006 على كرسي حنة ارنت للفلسفة في كلية الدراسات الأوروبية العليا بسويسرا، وانتخبت سنة 2009 رئيسة محكمو هوسرل حول فلسطين، والتي تجمع المثقفين الأمريكيين حول القضية الفلسطينية لحشد شروط سلام دائم وعادل بين إسرائيل وفلسطين، وذلك بفضل موقفها الثابت من رفض وشجب عنف دولة إسرائيل.(رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة 2017، ص33.)

[1] – أمنون رازكراكتسكين، **على الجانب الصحيح للمتراس المنفى وثنائية القومية، (من غيرشوم شولم وحنة أرندت إلى إدوارد سعيد ومحمود درويش)**، ص 80.

[2] – خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 196.

[3] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص59.

لأن"ليس هناك حل عسكري لما يصيبنا، عربا ويهودا على حد سواء. هذه الحقيقة لا تترك سوى قوة العقل والثقافة لتحقيق المهمة التي فشلت الجيوش في تحقيقها طيلة أكثر من نصف قرن"[1]، لأن التعايش لا يمكن أن يبنى على القوة بل بالثقافة وإحترام الآخر.

وهذا ما أكد عليه روجيه غارودي عندما قال: "تخلى عن الأوهام اللاهوتية تسلق جبالنا الغنية، إنها المهد المشترك لشعبينا، إسحق وإسماعيل ولدا هنا، علينا أن نتشارك فيها وإعتبارها دائما الأرض التي تلد التاريخ والثقافة والحياة لشعبينا، ولنجعل نداءها الروحي العظيم يشجعنا على أن نتعايش في سلام، بعيدا عن السيادة التي نطالب بها، علينا أن نخترع وثيقة للإحترام المتبادل، إتحاد من أجل نمو تلك الأرض التي نملكها معا، وبناء وجود يشعر فيه كل منا أنه في وطنه، حتى لوكان في أرض الآخر"[2]، إن *روجيه غارودي* نظر إلى السلام والتعايش وبناء دولة تجمع الفلسطينيين واليهود هو الحل الوحيد لتطوير وبناء فلسطين، فإن كان اللاهوت هو الذي منح لكلا الشعبين الحق في التواجد على هذه الأرض فإنه من الواجب أن يتشارك الشعبين في بناء هذه الدولة وهو أيضا ما أكد عليه *بلفور*موضحا" في كتابه العقيدة والإنسانية أن الله أغدق على اليهود وعدا بالعودة لأرض الميعاد، وهي شرط مسبق للعودة الثانية للمسرح"[3]، أي إن هذه العودة ستكون بمثابة إلتقاء بين الشعبين من أجل بناء دولة مزدوجة القومية.

يرى *إدوارد سعيد*أن بناء دولة ثنائية القومية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إعتراف إسرائيل بوجود الفلسطينيين والتراجع عن الرأي الذي يزعم بأن فلسطين أرض بلا شعب وكذلك إعتراف إسرائيل بالمجازر التي إرتكبتها في حق الفلسطينيين وهذا ما صرح به *إدوارد سعيد*في حوار جمعه مع الصحفي الإسرائيلي *آريشافيط Ari Shavit*(1957م) قائلا:" لا يمكن أن تكون هناك نهاية للصراع، إلىأن تعترف إسرائيل بمسؤوليتها الأخلاقية عمافعلته بالشعب الفلسطيني، وبالإحتلال، وبتدمير المجتمع الفلسطيني، وبالمعاناة على مدى الأعوام الماضية، بما فيها مجازر مخيمي صبراوشاتيلا"[4]، كما يجب السماح بالعودة للاجئين الفلسطينيين كما سمح لليهود بالعودة إلى فلسطين، أي المساواة بين الشعبين في حق العودة، لذا فإن الحق في المساواة أدى إلى" تشبث سعيد بحق عودة اللاجئين الفلسطينيين وإن لم يعد الكثيرون منهم إلى فلسطين، يقول في الحوار نفسه، عام 2000م: لست

[1] – ا إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص61.

[2]– روجيه غارودي، **محاكمة الصهيونية الإسرائيلية**، ص 60.

[3]–إدوارد سعيد، **الإسلام والغرب**، ص184.

[4] – خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 195.

متأكدا من عدد الذين سيريدون العودة، لكنني أعتقد بأنه يجب أن يكون لهم الحق في العودة"[1] لأن فلسطين هي موطنهم الحقيقي.

إن مطالبته بحق العودة لا يعني طرد الإسرائيليين من فلسطين فهو لا يريد أن يعيد للفلسطينيين حقوقهم من خلال إضطهاد الإسرائيليين بل يدعو إلى التعايش مع بعضهم البعض على أرض فلسطين لذا يقول:" علينا أن نوضح للإسرائيليين بما لا يقبل الشك أن كفاحنا لا يهدف إلى طردهم من الشرق الأوسط، لكن يمكننا التأكيد لهم، كما حرص مانديلا على التأكيد للبيض أننا نريد لهم البقاء والمشاركة معنا في الأرض على أساس المساواة"[2] وهذا يجعل من *إدوارد سعيد*أول فلسطيني تكون له الجرأة في المطالبة بإقامة دولة مشتركة مع المحتل على أرضه، مما تسبب له في معارضة كبيرة من طرف العرب والفلسطينيين لأن هذا التنظير للتعايش مع الإسرائيليين جعله في نظرهم مساندا للتواجد الإسرائيلي في فلسطين.

إن دعوة *إدوارد سعيد*إلى بناء دولة ثنائية القومية قد أفضى به إلى طرح مسألة المواطنة، لأن هذا المفهوم يفتقد إليه الشعب الفلسطيني منذ الإحتلال الإسرائيلي الذي حرم هذا الشعب من أن يتمتع بحقه في المواطنة وممارسة حقه في المشاركة في بناء وطنه؛ الذي سلب منه بحجة أن هذا الوطن هو وطن للإسرائيليين وبالتالي هم وحدهم من لهم الحق في ممارسة المواطنة وهذا ما منح لهم حق إبادة الشعب الفلسطيني وإضطهاده، وفي المقابل فإن هذا الإضطهاد قد سلب الفلسطينيين كافة حقوقهم التي من بينها المواطنة، وهو ما أكد عليه *ديفيد ليون**(1948م) الذي أقر بأن "الإستعمار الداخلي يميز بين المواطنين والرعايا، وتمثل سيطرة إسرائيل على الضفة الغربية شكلا من أشكال الإستعمار الداخلي، لأن سكانها الفلسطينيين رعايا تسيطر عليهم إسرائيل إقليميا لكنهم لا يملكون حقوق المواطنة"[3]، ومن أجل ضمان هذا الحق للفلسطينيين يجب أن لا تتأسس هذه الدولة على الدين ولا على اللغة اللذان يعدان مكونان جوهريان للقومية؛ لأن على أرض فلسطين توجد قوميتين مختلفتين من حيث اللغة والدين إحداهما عبرية يهودية والأخرى عربية إسلامية تضم بعض الأقلية المسيحية وهذ ما دفع *إدوارد سعيد*إلى الحديث عن المواطنة كمفهوم "لا يستند إلى العرق والدين، بل إلى عدالة متكافئة، يكفلها الدستور لكل

---

[1] – المرجع نفسه، ص 196.

[2] – وسام بوززق، **التحيز والموضوعية في العلوم الإنسانية رؤية إدوارد سعيد**، ص139.

*ديفيد ليون :(David Lyon) هو أستاذ مدرسة ومؤلف وكاتب كندي وبريطاني، ولد في 7 ديسمبر 1948 في إدنبرة في المملكة المتحدة.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D9%8A%D9%81%D9%8A%D8%AF_%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86_(%D8%A3%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%B0_%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D9%8A)

[3] – إيليا زريق، **الصهيونية والإستعمار**، مجلة عمران، العدد 8/2، 2014، ص ص 10-11.

مواطن بديلا من التطهير العرقي"[1]؛ لأن الدولة التي تجمع بين قوميتين مختلفتين يجب أن تكون مبنية على الدستور الذي يكفل لجميع المواطنين الحقوق ذاتها دون أدنى تمييز لأن الغاية من هذه الدولة "في نظر سعيد هو إيجاد طريقة سلمية للتعايش لا كأطراف يهوديةومسلمة، ومسيحية متحاربة، بل كمواطنين متساوين على الأرض نفسها."[2]

[1]– خالد سعد، **إدواردسعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 197.

[2]– خالد سعد، **إدواردسعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 197.

ثالثا: الكونية والتعايش السلمي

1/ ملامح الكونية عند ادوارد سعيد

مصطلح الكونية يعد من بين المصطلحات الأكثر إنتشارا في الفكر الفلسفي المعاصر كونها تعبر عن مشروع إنساني ذو أفق كوني يضم الإنسانية جمعاء بعيدا عن الإختلافات والحدود العرقية والإثنية التي خلقها الإنسان منذ أن تولدت فيه الرغبة في التملك والإمتلاك، ف"الكونية Universalisme هي الذهاب من الخصوصية إلى معانقة ما هو مشترك من قيم بين الإنسانية وهي أفق للبشرية وحلم الثقافة الإنسانية يستند إلى مقولات التقدم والعقل والتضامن والحداثة"[1].

وهذا الأمر إستقطب إهتمام *إدوارد سعيد* وجعله يخطو بإتجاه فلسفة كونية تجتمع تحتها الإنسانية وتتوافق أيضا مع وضعه كإنسان إمتلك هويات متعددة بسبب إنتماءات مختلفة فلسطينية وأمريكية، عربية ومسيحية، فهو "مسيحي لم يتوقف لحظة في الدفاع عن الإسلام، وفلسطيني له علاقات قوية مع شخصيات يهودية مهيبة (مثل*نعوم تشومسسكي***ودانييل بارنبيوم***) عربي تنقل من فلسطين إلى مصر إلى لبنان وبالعكس رغم أنه إستوطن في الولايات المتحدة، وإلى مستوى ما إعتبر نفسه مواطنا أمريكيا"[2] *فإدوارد سعيد* قد وجد في الكونية الملجأ والخلاص الوحيد الذي سيمكن الإنسان المعاصر بما في ذلك الإنسان ما بعد كولونيالي من التعايش مع واقعه الذي أنتجته القوى الإستعمارية التي صنعت لنفسها خصوصية ثقافية أعلى شأنا وقيمة من ثقافات الشعوب الأخرى المستعمرة التي أضفت عليها صبغة تتسم بالدونية والإزدراء والتخلف ليكون بذلك النقد العلماني هو الطريق والمنهج الذي سار عليه ادوارد سعيد في بناء ارائه الكونية ذلك "لانه يعني انقاذ المنظور

---

[1] – حملاوي مهتور، **فصل المقال فيما بين العالمية والكونية من الإتصال**، مجلةأوراق فلسفية، العدد 62، القاهرة، 2019-2020، ص 372.

Noam Chomsky*ولد في 1928 أمريكا وهو عالم لغويّات ومنظّر سياسي وناشط. يُشار إليه في كثيرٍ من الأحيان باسم ‘‘أب اللّغويات الحديثة.https://www.arageek.com/bio/noam-chomsky

Daniel Barenbium **قائد أوركسترا وعازف بيانو شهير كان أول ظهور دولي له من خلال أدائه كعازف بيانو منفرد وهو في العاشرة من العمر، واشتُهر على وجه الخصوص كمدير موسيقي لأوركسترا شيكاغو السيمفوني وهو المنصب الذي شغله منذ عام 1991 وحتى حزيران/يونيه 2006.وفي عام 1999 اشترك في تأسيس أوركسترا الديوان الشرقي والغربي التي تجمع موسيقيين شباب من إسرائيل والبلدان العربية لتعزيز الحوار وتوحيد الهدف بين الثقافات المختلفة في الشرق الأوسط.https://www.un.org/ar/56013

[2] – إدوارد سعيد، **خيانة الثقفين**، ص 342.

المهمش للاقلية باعتباره منظورا يمكن من خلاله إعادة التفكير وإعادة صياغة مطالب الكونية (الأخلاقية السياسية، الثقافية)"[1].

إن *إدوارد سعيد* شق لنفسه حقلا فلسفيا ذو طابعا كونيا هاجسه الأساس الإنسانية، باحثا في ثنايا الكونية على سبل للتعايش بين جميع الشعوب على إختلاف ثقافاتهم وخصوصياتهم الثقافية، لأن الشعوب اليوم بحاجة إلى هذه الكونية بعدما أنهكها الصراع العسكري ثم الإيديولوجي والثقافي بمختلف أنواعه، فعلى الإنسان اليوم أن يقبل بوجود الآخر المختلفوأن يعترف بحقوقه وأن يفتح معه مجالا للتعارف والتبادل المعرفي والثقافي الذي يكون بعيد عن جميع التحيزات العرقية والإثنية التي كانت نتائجها وخيمة لأنها همشت بعض الشعوب وجعلت بعضها الآخر داخل المركز بحجة العقل والحداثة والتطور والتقدم.

وقع العديد من الفلاسفة ذوي النزعة الإنسانية في شباك التحيز العرقي والإثني والثقافي بصفة عامة وهذا ما نلمسه على سبيل المثال في "عندما يتكلم *جون ستيوارت ميل**، أو *دوتوكفيل* عن الديمقراطية وحقوق الإنسان فهما يرسمان حدا واضحا بين حقوق الأوروبي وحقوق الجزائريين، أو الهنود. ومن المعروف أن *جون ستيوارت ميل* عمل طوال حياته فيمكتب الهند، وعارض دوما إستقلال الهند، أما دوتوكفيل فقد إنتقد معاملة الولايات المتحدة للعبيد والهنود، غير أنه أيد المذابح التي إرتكبتها فرنسا في الجزائر"، وبهذا فإن *إدوارد سعيد* يحاول أن يجعل من الفيلسوف والمثقف ذو أفق كونياإنسانيا لا يأبه للفروقات ولا يساند الظلم بل الحق والعدالة لأن الغاية التي ينبغي عليه أن ينشدها دوما هي الدفاع عن الإنسانية وكسر كل الحواجز التي تحول دون ذلك.

النزعة الإنسانية عند *إدوارد سعيد* لم تكن مجرد تنظير بل عمل على تجسيدها في سلوكه النضالي ومنحه بعد إنساني، فقد"خاطب *إدوارد سعيد* الإنسان في إنسانيته وليس في هويته، ورأى بأن حقوق الإنسان واحدة للبيض والسود، وأهمها الحق في العيش، وفي حرية التعبير، وحق تقرير المصير، وناوأ العنصرية والتمييز والإستبداد، ودعا إلى المساواة والديمقراطية والإنسانية"[2]، لأن التحلي بمثل هذه القيم يقود إلى الإنفتاح على الآخر ومن ثم تكوين نظرة عالمية تستوعب جميع الثقافات؛ لأن الأصل في هذه الثقافات هو التشارك والتبادل "كما يستدعي الإعتراف بأن الإختلافات توجد حتى داخل الكيان الثقافي الواحد الذي يفترض أنه متجانس ومتماسك، ونحن لا نعرف ثقافة بشرية واحدة خلت من شوائب التعدد، وأصبحت تؤلف وحدة منسجمة تمام الإنسجام، إذ أن داخل كل ثقافة

---

[1]Ferial J. Ghazoul, **Edward Said Critical Decolonizatio**, p 73

*جون ستيوارت مل: ولِد جون ستيوارت ميل بتاريخ 20 مايو 1806 في لندن بإنجلترا وتوفي بتاريخ 8 مايو 1873 في أفينيون بفرنسا، وهو فيلسوف واقتصادي إنجليزي طالما ناصر مبدأ النفعية، واشتهر بوصفه داعيةً في عصر الإصلاح في القرن 19، كما عُرِف باشتغاله بعلم المنطق وبحثه في نظريات الأخلاق. https://www.ibelieveinsci.com/?p=91192

[2]– إدوارد سعيد، **خيانة الثقفين**، ص ص 27-28.

مهما يعظم شأنها ، توجد إختلافات ومتغيرات كثيرة، تعطي الإنطباع في كثير من الأحيان بأنها جذرية ومستعصية على كل توفيق"[1]، وبالتالي فإنه لا فائدة مرجوة من القول بالثقافة الخالصة التي لم تعرف أية تداخل وتشابك مع غيرها من الثقافات.

إن كل الثقافات أخذت من بعضها البعض لأن الثقافة ما هي إلا منتوج إنساني لعب الإنسان دور رئيسي في إنتاجه؛ وفق ما يتماشى مع التكوين الجغرافي والعقائدي بالدرجة الأولى إلا أن هذا لا يعني أنه لا يمكن تجاوز هذه الأطر الثقافية التي أنتجها الإنسان؛ بالرغم من "أن كل واحد من الكيانات الثقافية الموجودة في عالمنا اليوم يتشبث بمنظومته المرجعية القيمية الخاصة، بدرجات متفاوتة من التطرف، بل ويكاد يكون مستغلقا ومغلقا على نفسهإلى حد يبدو فيه وكأن الإختلاف بين هذه الكيانات الثقافية هو إختلاف جذري لا سبيل إلى تدليله أو تجاوزه"[2] أي أن هناك من يؤمن بأن الحدود الثقافية لا يمكن إنتهاكها فالكل يحاول أن يحافظ على هذه الحدود إيمانا منه بأن الثقافة التي يمتلكها خاصة به وتشكل هويته وبالتالي لا بدمن الحفاظ عليها والإحتفاظ بها كما هي دون تغيير أو المساس بثوابتها.

لكن جوهر الثقافات يكشف لنا أن هذه الثقافات ليست ذات أصول نقية أو خالصة بل هي عبارة عن أخذ وعطاء؛ أي أن كل ثقافة أخذت من غيرها من الثقافات وهذا يجعل القيم الثقافية قيما مشتركة على الرغم من "أن ظاهرة العولمة الثقافية ... لم تعد تسمح بأن يستمر أي تطور المبادلات الثقافية مصادفة ، أو بشكل إرادي حر، بل إنها باتت تفرض على مختلف الكيانات الثقافية إختيارا حاسما: أما الإندماج والإنصهار التدريجي في منظومة القيم ومبادئ النظام العالمي الليبرالي الجديد، وإما التقوقع والإنكماش، المفضيان مع مرور الزمن إلى العزلة القاتلة"[3]، فالعولمة بهذا تريد أن توجه الإنسان إلى إعتناق ثقافة الأقوى وقيمه؛إنها الثقافة الليبرالية التي تروج لها العولمة وتريد أن تجعلها عقيدة العالم، وهذا الأمر يتعارض ومفهوم العالمية التي تعادل الكونية من حيث الغاية التي تسعى إليها، لأن في العالمية تجتمع جميع الثقافات ولا يلغي بعضها البعض على عكس العولمة التي تمارس القهر على الشعوب الضعيفة والمتخلفة.

إدوارد سعيد من خلال كتاباته ودفاعه عن المظلومين في العالم؛ وكشفه للإرادات الهيمنة التي تسعى إلى الإبقاء على الصراع الثقافي في العالم لأنه يخدم مصالحها جعله يصنف ضمن الفلاسفة أصحاب التوجه الكوني الذين مثّل الإنسان محور إهتمامهم؛ وبناءً عليه دعوا إلى إنصهار جميع أنواع الإختلاف من أجل خلق فضاء

---

[1]– عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، ص 106.

[2] – المرجع نفسه، ص98.

[3] – المرجع نفسه، ص 99.

يتعايش فيه جميع البشر على الرغم من كل الإختلافات الثقافية والعرقية والإثنية، لتكون بذلك الكونية هي الفضاء الوحيد الذي لا يأبه للإختلاف ويقر بتعدد الهويات ويفتح مجالا للحوار مع الآخر المختلف عني ثقافيا –لغة ودينا–، فإذا كان مشروع الكونية عند إدوارد سعيد قد عُرف بالأنسنية الجديدة أو ما يسمى بالهجنة الثقافية فإنه إتخذ مسميات أخرى عند العديد من الفلاسفة مثل حوار الحضارات مع روجيه غارودي، إتيقا الحوار مع *يورغن هابرماس**، الضيافة مع *جاك دريدا* *Jacques Dridda*(1930- 2004م)، أخلاقيات المسؤولية مع *ليفيناس* ...الخ، وغيرها من المسميات التي نظرت إلى الإنسان على أنه قيمة عليا تتجاوز أهميته كافة المعتقدات واللغات والأعراف الإجتماعية، أي أن الإنسان يحتل الصدارة بفضل الإنسانية ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن الثقافة التي شكلت طيلة قرون بؤرة توتر وصراع؛ بالرغم من أن الثقافة كانت بريئة من كل ذلك لأنها سُخّرت من طرف جهات معينة لخدمة مصالحها، ويعد الإستعمار الأوربي خير مثال على ذلك لأن "مشكلة العلاقة بين الثقافات إستمرت، إما في شكل موروث من الماضي الكولونيالي، وإما كقضية سياسية حديثة، في كل من الدول الإفريقية والأسيوية بعد الإستقلال"[1].

إن دعوة *إدوارد سعيد* إلى التعايش الكوني بين الثقافات والهويات يتضح من خلال موقفه من القضية الفلسطينية، فبالرغم من كونه فلسطيني إلا أنه كان مقاوما كونيا، لم يتأثر بالقضية الفلسطينية من باب الإنتماء فقط بل من باب الإنسانية التي تتعرض للإنتهاك والظلم والفلسطينيون ما هم إلا أنموذجا من الشعوب التي مازالت تحت رحمة الإستعمار، وعليه فإن دفاعه عنها ليس بدافع القوة والسلطة بل بدافع الإنسانية والقيم الأخلاقية التي تبجل الإنسان لأنه الغاية العليا للوجود.

لذا فإن تبنى الدفاع عن حقوق الشعوب المضطهدة وإعادة الإعتبار لها لأنها في الأخير ما هي إلا إنسانية تشارك في الوجود بغض النظر عن ما تحمله من إختلافات؛ وهو الأمر الذي دفع به إلى القول أن "فلسطين ليست قضية عربية وإسلامية فقط، وتهم عوالم كثيرة مختلفة متعارضة ومتشابكة، وحين تساعد فلسطين عليك أن تدرك هذه الأبعاد وتتعلم منها"[2]؛ أي أنه أراد أن يجعل القضية الفلسطينية ذات بعد عالمي تشارك فيها

* يورغن هابرماس: فيلسوف وعالم إجتماع ألماني ولد سنة 1929 من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، درس الفلسفة وعلم الإجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الإستيلاب الحديث وفهم الماركسية بالتالي على أنها نظرية نقدية كبرى بشرط أن تكون أيضا جدلية عارض الوضعية بقوة، ورأى أن مهمة الفلسفة المحافظة على إمكانية خطاب عقلاني يمتنع بدونه أشتغال الديمقراطية، ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة من أهم مؤلفاته البنية السلوكية للحياة العامة 1962، النظرية والممارسة 1963، التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجيا 1968، وجوه فلسفية وسياسية 1971، الخطاب الفلسفي للحداثة، نظرية الفعل الإتصالي. (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 687.)

[1] – إدوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص18.

[2] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 315.

كل الإنسانية من أجل إعطاء الفلسطينيين حقوقهم، فهذه المشاركة لا تكون من باب الإنتماء فقط؛ أي أن الفلسطينيون ولا العرب مطالبون بالدفاع وحدهم على حقوقهم بل العالم أجمع وعلى إختلاف الثقافات التي يحتوي عليها مطالب بالتصدي للإحتلال العسكري الإسرائيلي، لأن "فلسطين واحدة من أعظم القضايا الأخلاقية في عصرنا، لذلك يجب أن نتعامل معها على هذا الأساس، إنها ليست تجارة ومفاوضات مقايضة أو تحقيق نجاحات شخصية سريعة"[1]، بل هي قضية مصير شعب بأكمله يعاني في ظل عالم يتغنى بالحرية والديمقراطية والإنسانية، بل في ظل دول عظمى تدعي إنها تكفل حقوق الضعفاء وتدافع عنها.

سعى *إدوارد سعيد في جل أعماله* إلى نشر قيم السلام والتعايش بين البشر وهاجم فكرة الخصوصية وقوض أسس الهويات النقية التي إخترعتها القوى الإمبريالية، نبذ العنف وإستعمال القوة في وجه الضعفاء وألح في دعوة الشعب الفلسطيني إلى تجنب المقاومة المسلحة والبحث عن وسائل أخلاقية للتصدي للإستعمار الإسرائيلي حيث يقول: "أحاجج منذ سنين أن سلاحنا الرئيسي اليوم كعرب ليس العسكري بل الأخلاقي، وإن من بين أسباب فشل الكفاح الفلسطيني ضد القمع الصهيوني، عكس الكفاح ضد التمييز العنصري في جنوب إفريقيا، في الإستحواذ على مخيلة العالم، هو ما يبدو من عدم إستطاعتنا تحديد أهدافنا ووسائلنا بوضوح، ولم نعلن في شكل قاطع أن مطلبنا هو التعايش والتواصل وليس الإنعزال والعودة إلى ماض مثالي وأسطوري"[2]، وهذا يدل على أن *إدوارد سعيد* يسعى إلى إحلال التواصل والتعايش السلمي محل الصراح والقمع والإضطهاد، مبرزا بذلك أن هذا هو الخيار الذي يجب على الشعب الفلسطيني العمل عليه وبلوغه، لأنه الحل المتبقي أمام الشعب الفلسطيني وكذلك أمام إسرائيل.

على غرار هذا يعتقد ادوارد سعيد ان الولايات المتحدة هي الجسر الذي ينبغي على فلسطين وإسرائيل العبور من خلاله الى التعايش السلمي، وهذا يعود الى الدور الذي تلعبه في التاثير على كلا الطرفين وكذلك لما لها من قدرة في توجيه الراي العام العالمي، خاصة بعد ان نصبت نفسها مسؤولة على حفظ حقوق الإنسان في العالم، وتسعى الى نشر قيم التعايش والسلم بين الشعوب، "العالم يفيض بالمساهمات الأمريكية في قضايا السلام والتعليم والنشاطات العلمية والخيرية "[3]، وأيضا لوجود حسا إنسانيا كبيرا لدى الأمريكيين كشعب عاش من قبل كافة أشكال الإضطهاد خاصة الثقافي لكنه تغلب على هذا الأمر وتمكّن المجتمع الأمريكي برغم الهويات المتعددة التي يتميز بها من أن يكتسب القدرة على الإعتراف بالآخر وتقبل الإنفتاح عليه وإنصاف الشعوب المقهورة في العالم التي تعد القضية الفلسطينية من بينها، لذا

---

[1] – إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 315.

[2] – إدوارد سعيد، **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، ص52.

[3] –إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الامريكي**، ص 8.

فإن *إدوارد سعيد* يراهن على إنصاف الفلسطينيين من خلال الحصول على إهتمام المجمع الأمريكي وهو فعلا ما نلمسه اليوم لدى الفرد الأمريكي؛ أي "أن هناك إحساسا منتشرا إلى حد ما داخل المجتمع الأمريكي بأن الفلسطينيين موجودون شعبا وقضية، وذلك للمرة الأولى منذ بدأ الإستعمار الصهيوني في فلسطين يجذب إنتباه الغرب"[1].

لا يمكن انكار أن التعايش السلمي غاية كافة الشعوب؛ ومن أجل بلوغ المجتمع الكوني العالمي لابد من الإعتراف بالآخر، لأن الكونية لا تتحقق إلا من خلال الإعتراف بوصفه رؤية تستهدف إحتواء الإنسانية ككل وهو ما يمثل لب فلسفة ادوارد سعيد الذي " تميز نضاله بإعترافه بحق اليهود في الوجود،بوصفهم الآخر الذي كان ضحية للنازية وفي ذات الوقت رفض أن يكون خضوع اليهود للإضطهاد من قبل النازية مبررا لإضطهاد شعبه فمن حق يهود فلسطين أن يعيشوا مع العرب الفلسطينيين، ولكن ليس من العدل أن يأتي يهود المجر وإثيوبيا ويطردوا أهالي القدس وحيفا وعكا من بيوتهم أو يبيدوهم في مجازر جماعية ليعيشوا محلهم"[2].

وعليه فإنه يرفض فكرة طرد الفلسطينيين من ديارهم وسلبهم حقهم في الوجود على أرضهم، لكنه في الوقت ذاته يرفض تهجير اليهود وطردهم وهو ذات الموقف الذي تبناه أيضا *نلسون مانديلا Nelson Mandela* في دفاعه عن حق البيض في جنوب إفريقيا اذ أرى انه من غير اللاانساني طرد البيض من جنوب افريقيا وهو ما يحاول أيضا إدوارد سعيد القيام به مع اليهود حيث "إعتاد إدوارد أيضا، أن يؤكد على أن الفلسطينيين بدورهم، أن يؤكدوا للإسرائيليين أنهم يريدون لهم البقاء، والمشاركة معهم في الأرض، على أساس المساواة، فمن هنا فحسب، يمكن مناشدتهم بالحقوق المدنية والإنسانية، والسياسية لكل الفلسطينيين"[3]، وهذا كان بداية تنظير *إدوارد سعيد* إلى بناء دولة ثنائية القومية تنصهر على أرضها كافة الفروقات الدينية واللغوية.

وهنا حسب *إدوارد سعيد* يظهر الدور الإنساني الداعي إلى السلام والتعايش الذي تبنته الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأن "الحل لا يأتي إلا من خلال النضال السلمي وطاولة المفاوضات وتعبئة الرأي العام العالمي لمناصرة الحق العربي والتعاون مع ناشطي السلام الإسرائيليين، ونبذ العمليات التفجيرية الإنتحارية لأنها تستغل في تشويه طبيعة النضال الفلسطيني العادل وتصبغه بصبغة إرهابية "[4]، وهو ما يزيد من حدة التوتر بين الطرفين ويؤدي دوما إلى حروب يكون ضحيتها أفراد من الشعب الضعيف الذي ليس له قدرة على الدفاع عن نفسه إلا بإستعمال

---

[1] – إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الامريكي**، ص 16.

[2]– إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 27.

[3] – خالد سعد، **إدوارد سعيد ناقد الإستشراق قراءة في فكره وتراثه**، ص 194.

[4]– إدوارد سعيد، **خيانة الثقفين**، ص 24.

وسائل بسيطة، إن الشعوب تعبت من الحروب وأنهكها الصراع، وهذا قادها إلى النزوع نحو السلم والمطالبة بالسلام من أجل التعايش بدلا من الصراع والحروب الدامية.

وبالتالي شعوب العالم اليوم تتجه نحو التعايش ولم تعد تأبه بتلك التوترات الثقافية الحضارية التي تخلقها السياسات الإمبريالية من أجل خدمة مصالحها فإنسان اليوم أضحى على يقين بوجود هذه الإختلافات بين الثقافات وأصبح يدرك أن الإختلاف لا يمكن أن يقود إلى الصراع، بل يمكن أن يخلق جو للتعايش من خلال إحترام ثقافة الآخر والإعتراف بها، لأن البحث في أصول الثقافات يكشف لناأنه لا توجد ثقافة نقية فجميع الثقافات تأثرت ببعضها البعض؛ يعني أن هذا التعايش بين الثقافات لا يعد أمرا دخيلا على المجتمعات المعاصرة التي بدأت تشهد عودة هذا التعايش الثقافي من جديد؛ ويعود الفضل في ذلك إلى العولمة التي كانت غايتها في البداية عولمة الثقافة الغربية إلا أنها فتحت طريق نحو تعايش كوني بين الثقافات؛ وخير مثال على ذلك "الثقافة المهاجرة إلى الولايات المتحدة تتشابك مع الثقافات الأخرى، إحدى النتائج غير المقصودة للعولمة هو ظهور المجتمعات العابرة لقومية ذات المصالح الكوكبية – منظمات حقوق الإنسان الحركات النسوية والمعادية للحروب"[1] والمعززة للسلام كمشروع كوني يضم الإنسانية ككل.

الكونية التي يدعو إليها *إدوارد سعيد* كونية تجاوزت كل المفاهيم الناتجة عن المركزية الغربية والتي نسجها الغرب منذ عصر النهضة تحسبا منه على فقدان مكانته في العالم ويذهب*مارك كريبون* في كتابه جغرافية الفكر إلى القول أنه "في الواقع، يمكن التعريف في مقاربة أولى بالحضارة الغربية، بدولة القانون، والديمقراطية، والحريات الفردية، والعقلانية النقدية، والعلم، والإقتصاد الحر المرتكز على الملكية الخاصة، غير أن ما من شيء في كل هذا الذي سبقنا إلى ذكره طبيعي، بل إن كل هذه القيم وكل تلك المؤسسات هي ثمرة بناء تاريخ طويل الأمد"[2]؛ غير أن هذا المركزية أخذت في الأفول والتلاشي مع ولوج الإنسان الغربي مرحلة ما بعد الحداثة التي أعلنت على موت السرديات بما في ذلك العقل الذي كان أهم سمة تميز بها الغرب عن بقية الحضارات الأخرى التي نظر إليها على إنها تفتقد للعقل ويغلب عليها الطابع الروحاني؛ "إن قطيعة هذه المجتمعات مع نفسها وخروجها من تاريخ الحداثة الناقصة– حسب تعبير *هابرماز*– إلى تاريخ ما بعد تلك الحداثة هو الذي سمح بإلغاء خارطة العالم التقليدية بين مركز أوحد ومحيطات تنداح وتدور حوله، وتتعلق مصائرها بخيوط الإتصال والإنفصال مع هذا المركز، لقد صار

---

[1]–إدوارد سعيد، **خيانة المثقفين**، ص 249.

[2]– جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ترجمة: كرلي ذبيان، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 2011، ص 46.

المركز منفلشا ومنفرطا ومبعثرا في جغرافية الحضارات العالمية كلها"[1]، التي باتت تؤمن بالإختلاف والتعدد على المستوى الثقافي مما إنعكس هذا على العلاقات بين الحضارات التي يغلب عليها طابع الحوار لا النزاع.

تبنى *روجيه غارودي بدوره نفس المقاربة* من خلال مشروعه القائم على فكرة الحوار بين الحضارات أين أصبحت "الخصوصيات الثقافية والقومية تأخذ هي كذلك طريق الإنعطاف نحو التمفصل والحوار بدل التنافر والتنافي المتبادل فيما بينها"[2]بل إن هذا الحوار أخذ مسارا آخرا أكثر سلمية جاعلا التسامح شعارا له؛ ذلك لأن التسامح أداة فعالة في تحقيق التعايش بين ثقافات متعددة ومختلفة لأنه يخلق فضاء للتواصل بينهم كما "أن التسامح هو الإنسجام داخل الإختلاف، ويتمثل ذلك في تقبل مظاهر الغنى والإختلاف في الثقافات البشرية التي يزخر بها عالمنا، كذلك في إحترام وتقدير جميع الأشكال والأساليب التي يتم بواسطتها التعبير عن خصائص الوجود البشري "[3]، لأن التسامح كقيمة لا تقف عند حد التواصل والحوار والإعتراف بالآخر المختلف عني فقط بل له أيضا أبعاد أخرى أخلاقية بالدرجة الأولى لأن التسامح الذي" يتعزز بالمعرفة، وبالتواصل، وبالإنفتاح الفكري وبالإيمان بحرية التفكير والإعتقاد ليس التسامح مجرد إلزام أخلاقي، وفضيلة مثلى، الغاية منها إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب، بل إنه ليعد كذلك ضرورة قانونية وسياسية"[4]، بمعنى أن التسامح لم يعد قيمة أخلاقية يفرضها الواجب الأخلاقي على الإنسان بل أصبح ذو بعد قانوني وسياسي تسهر عليه جهات عالمية غايتها إمتصاص الشحنات السالبة بين الشعوب والإرتقاء بالعلاقات الإنسانية.

وفي ذات السياق يتصور *إدوارد سعيد*أن مستقبل الإنسانية اليوم متوقف على تلك المجهودات التي تقوم بها الولايات المتحدة من أجل تحقيق السلام العالمي؛ لأن المجتمع الأمريكي أكثر المجتمعات تقبلا للآخر بما يحمله من إختلافات إثنية وعرقية وهو أيضا ما أكد عليه*إسرائيل زانغويل* الكاتب المسرحي اليهودي الروسي في مسرحيته المشهورة بوتقة الإنصهار، في العالم.1908: "أمريكا هي بوتقة الله، هي بوتقة الإنصهار العظيمة، وفيها تذوب كل الأجناس أوروبا ويعاد تشكيلها"[5]، وفق نظام وقيم جديدة مستمدة من المجتمع الأمريكي الذي يعد بلدا لا يعترف بالتمييز العنصري القائم على العرق؛ وموطنا لكافة الشعوب المنفية والمهاجرة نتيجة للظلم الذي تعانيه والإضطهاد الذي تتعرض له في ديارها بفعل الإستعمار كما هو الشأن بالنسبة للشعب الفلسطيني.

---

[1] – مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، ص 326.

[2]– مطاع صفدي، ن**قد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، ص 323.

[3] – عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**، ص 103.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- باتريك جيه.بوكانن، **موت الغرب إثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، د.م، ط1، 2005، ص 16.

فالهويات القومية المبنية على العرق والإثنية والثقافة والإقليم الجغرافي – مثلما يؤكد إدوارد سعيد– بدأت تفقد مصداقيتها لصالح الإختلاف والهويات المتعددة؛لأنّ هذه المرجعيات التي أعتبرت طيلة التاريخ الأوروبي تبدو مطلقة وثابتة صارت في ما بعد الحداثة مجرد وهم يختفي وراء المطلقية وإرادة غربية في السيطرة على العالم من خلال تكريس الهوية الخالصة والثقافة النقية، مما يجعل بذلك ما بعد الحداثة حلقة مفصلية وثورة كوبرنيكية على مستوى الثقافة؛ لأن إذا كان عصر الأنوار والحداثة قد تقوقع حول مفهوم الخصوصية فإن ما بعد الحداثة قد ألغت الخصوصية الثقافية لصالح الكونية التي "تلج أبواب الإختلاف والتعددية، وتتورط شاءت أم أبت في شبكيات التمفصلات التي تعيد سلطة التزامن في لحظة الحداثة البعدية لكل مفردات الأفراد ومصالحهم وأفكارهم، وإذ يتاح لكل القوميات الإنسانية أن تتواجد متزامنة معا مع كل مشاريعها الثقافوية التاريخوية، فإن ذلك سوف يحرر إستراتيجية الثقافة من السيطرة الإستراتيجية السياسية الوحدانية المتمثلة في صراع الإفناء المتبادل ما بين مركباتها العسكرية / الإيديولوجية الكبرى"[1]، كما أنه سيضع حد للإستغلال السياسي للهوية النقية من أجل الإعتراف بجميع الهويات الأخرى دون أي تمييز.

فالكونية في جوهرها إقرار بوجود "أمنا واحدا لوطن الأرض أجمع، وعدالة واحدة لجميع شعوب هذا الوطن وهذا المستقبل غير الطوبائي لا تولده إيديولوجيا معينة إنتصرت على سواها من الإيديولوجيات المتضادة ولا أتت عشية حرب عالمية تعيد رسم خارطة العالم بناء على حصص المنتصرين وخسارات المنهزمين"[2]، بل إن هذه الخارطة ليس لها أية معنى لأن الكون ككل يضم الإنسانية ومادامت هذه الأخيرة تعترف ببعضها البعض فلا فائدة ترجى من التمسك بفكرة النقاء على المستوى الثقافي والهووي لأن هوية جميع الشعوب هي هوية واحدة تتجلى في الإنسانية وبالتالي "إذا كان المشروع الثقافي الغربي قد إحتكر أركيولوجيته الخاصة، وعبرت قطيعاته وإبستيمياته عن خصوصية تطوره هو بالذات دون سواها –وخاصة في لحظتي التنوير الأولى ثم الحداثة– فإن لحظة الحداثة البعدية تشكل الإبستيمية الأولى التي لا تحددها جغرافية الغرب الفكرية والإستراتيجية، وهي حركة الإنعطاف الأولى التي ينخرط فيها العالم كله"[3]كخطوة أولى نحو التعايش السلمي والحوار الثقافي بين مختلف الحضارات.

2/ تقويض المركزية الغربية

---

[1]– مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، ص 324.

[2] – المرجع نفسه، ص327.

[3]– المرجع نفسه، ص 328.

المركزية الغربية تعبر عن قوة الغرب وسيطرته على العالم، له السلطة في صنع القرارات وتقرير مصير كافة الشعوب والأمم لكن في هذه الحالة يطرح التساؤل من الذي أعطى للغرب الحق في التموضع داخل المركز ووضع بقية الشعوب في الهامش؟ هل هذا التموضع الذي قام به الإنسان الغربي خاضع للعوامل المادية أم الثقافية؟ وهل الآخر المهمش يدل على أنه فعلا بدون فائدة داخل عجلة التطور الحضاري؟

الحديث عن المركزية الغربية يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن كيفية تشكلها حتى يتسنى لنا تبيين الأسباب التي دفعت العديد من الفلاسفة والمفكرين سواءً في الفكر العربي أم الغربي إلى تقويضها وإعتبارها مهمشة للعديد من الشعوب بسبب نرجسية التملك والتسيد على العالم، إنها الأطماع الغربية في الهيمنة على العالم والإستحواذ عليه ماديا؛ وتنميطه وفق النمط الغربي الثقافي؛ لأنه نصب نفسه صانعا للحضارة والتمدن وبالتالي فإنه لما تشبع بالحضارة أراد تصديرها إلى كافة الشعوب الأخرى التي تتسم بالبداوة والتخلف من خلال الإعتماد على الإستعمار؛ ليكون بذلك "غزو أوروبا العالم والسيطرة عليه وإخضاعه بالقوة العمياء، وفر البيئة التاريخية والنفسية المناسبة لإنفجار مشاعر التفوق والإستعلاء عند الأوروبي، وسوّغ لنفسه– تعيين(تسمية) الأشياء، والحكم عليها بمعيارته الخاصة منظورا إليها بوصفها معيارية كونية ووحيدة"[1].

وبالتالي وحدها المعارف التي ينتجها الغرب هي الحقيقة، والأحكام التي يصدرها هي الصواب عينه، مما يفرض على بقية الشعوب القبول بها؛ لأنها صادرة عن قوة عظمى ولدت في نفوسهم الشعور بالدونية والتخلف والإنبهار بتقدم الغرب وتخلف الشرق وهو ما نلمسه في قول فرانز فانون الذي اقر بان " أوروبا هي حرفيا من خلق العالم الثالث"[2] وهو ما أكد عليه *إدوارد سعيد* أيضا من خلال تقويضه للمركزية الغربية من داخل الدراسات الغربية للشرق.

وقد ساهمت عدّة عوامل في تشكيل المركزية الغربية. ومن بين هذه العوامل نجد التراكم المعرفي حيث لجأت أوروبا خلال عصر النهضة إلى العودة إلى المعرفة التي شكلها الإنسان الغربي من العصر اليوناني القديم، لأنها رأت في المعرفة قوة تمكنها من التقدم ووجدت في الثروة المعرفية اليونانية زادها الذي يمكنها من الخروج من عصر الظلام الذي عاشته أوروبا لقرون عديدة، أي أن أوروبا من أجل تغيير واقعها أصبحت تبحث عن جذورها وأصولها الفكرية وبدأ "هذا البحث عن الجذور، من عصر النهضة الذي إكتشف من جديد اليونان وروما، إلى الخطاب

[1]– عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017، ص 210.

[2] – Joseph Massad, **The Intellectual life of Edward Said**, Journal of Palestine Studdies,N 3,2004, p9.

المعاصر لأوروبا السوق الأوروبية المشتركة الذي يجعل من أثينا عاصمة أوروبا الثقافية"[1]، إن عودة أوروبا إلى أصولها الثقافية الأولى كان له غاية وهي إحياء التراث الأوروبي القديم وبعثه من جديد،لكونها كانت تشكل في الماضي قوة ثقافية علمية ومعرفية كبيرة، فهذه العودة في نظر *سمير أمين*(1913-2018م) ما هي إلا " أزعومة ذات وظيفة سجالية، وبراغماتية لأنها تنطوي على تصور أسطوري للعصور القديمة يؤسس بدوره للمركزية الأوروبية، حيث ترث أوروبا ماضيها وتعود إلى ينابيعها"[2] وبالتالي فإن التأسيس للمركزية الأوروبية كان مع النهضة التي مثلت مرحلة إنتقالية في تطور أوروبا، وشكلت البذرة الأولى التي تولدت عنها صورة الغرب الراهنة.

المسيحية تعد من بين العوامل أيضا التي ساهمت في خلق المركزية الأوروبية ذلك لأن الغرب ليس كما هو شائع قد تخلى عن دينه؛ بل إنه إستثمر هذا الدين وجعل منه محركا قويا له، لأن الهوية الأوروبية نتجت من خلفية دينية بالدرجة الأولى، فبالعودة الى مصدر الهوية الدينية سنجد أن الدين هو المصدر الذي أقام الغرب من خلاله تمايزه الهوياتي عن بقية شعوب العالم، وعليه فإن "فكرة إستناد الهوية الأوروبية إلى المسيحية، وهي بإمتياز فكرة ثقافوية ترد ظواهر الإجتماع الإنساني ... إلى عوامل الثقافة والدين والطبائع الجبلية أو الفطرية...الخ "[3] التي تجعل المسيحية بمثابة المعجزة التي خلقت الشعب الأوروبي لما إحتوت عليه من تعاليم كان لها الفضل في أن تكون الدافع الذي دفع بالفرد الأوروبي إلى بناء الحضارة الغربية؛ وهذا الأمر إفتقرت إليه بقية شعوب العالم لأنها لم تكن تدين بالدين المسيحي، وهو ما أكد عليه *ماكس فيبر* عند دراسته للمسيحية مؤكدا على أن المسيحية خاصة المذهب البروتستانتي يحتوي على مبادئ العمل وتمجدالفرد مما جعل المسيحية " كدينامة ثقافية وأخلاقية، في إنشاء الرأسمالية، ثم للمكانة الخاصة التي يفردها للمسيحية من بين الأديان كافة"[4]، لأنها الدين الوحيد في نظره القادر أن يؤسس لحضارة مزدهرة.

وقد ساهمت الرأسمالية في تكوين المركزية الغربية، ذلك لأن روح الرأسمالية تتماشى وتتفق مع طبيعة الفرد الغربي الساعية إلى فرض السيطرة على العالم لأنها تمجد الذاتوتدفعها إلى أن تكون أفضل من الذوات الأخرى "فرأسمالية أوروبا تغذي مركزيتها وشعورها بأنها تمثل العالم، وهكذا، ما إن تحولت أوروبا الرأسمالية إلى قوة غازية حتى منحت نفسها الحق في أن تمثل الآخرين وتحديدا الشرق –وفي أن تحكم عليهم بمعاييرها"[5]إن التفوق الغربي الذي أنتجته

---

[1]– نسيب الحسيني، **الغرب المتخيل رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي**، ترجمة: غازى برو، المجلس الأعلى للثقافة، دار الفارابي، القاهرة، ط1، 2005، ص 52.

[2]– عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية**، ص213.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] –المرجع نفسه، ص215.

الرأسمالية دفع الغرب إلى القول بأنه منتج للرأسمالية؛ وبالتالي فإنها تعد من خصوصياته التي تميزه من جهة والتي تعبر عن توجهه الإيديولوجي من جهة أخرى.

كما أن الغرب برهن من خلال الرأسمالية على أنه لا يمكن أن يتساوى مع غيره من الشعوب، والرأسمالية تعد خير مثال على اللاتكافؤ بين الأمم وهذا ما يتفق مع إرادة الهيمنة ورغبة التسلط الغربي الذي يفرض وجود طرفين أحدهما في المركز والآخر في الهامش والرأسمالية كفيلة بضمان الوجود الغربي في المركز لأن "اللاتكافؤ فيه على الصعيد العالمي (بين مراكزه وأطرافه الذي يقترن بها كنظام، وهو (اللاتكافؤ) ليس حادثة سير في طريق الرأسمالية يمكن تداركه وإنما هو من طبيعة النظام الرأسمالي نفسه، حيث لا يمكن التجدد والإستمرار إلا عن طريق إرسائه علاقات تبعية الأطراف والهوامش للمتروبولات الرأسمالية الغربية"[1].

وعليه يمكن القول أن المركزية الغربية لم يكتب لها التحقق إلا عند إعتمادها على الرأسمالية التي تحمل في ثناياها غاياتها المتمثلة في السيطرة على العالم؛ والمسيطر في هذه الحالة هو بإفتراضها أن التاريخ الأوروبي الغرب وهذا ما أكد عليه *سمير أمين* الذي أقر بأن "المركزية الأوروبية تنطوي على نزعة غائية Téléologie ذهب نحو غايته التي هي الرأسمالية، ومبنى هذا الإفتراض على الإعتقاد بأن المسيحية – منظورا إليها بوصفها دينا أوروبيا – تمتلك قابلية، أكثر من أي دين آخر، لتوليد الفرد، ولممارسة هذا الأخير السيطرة على الطبيعة، وحيث أعلى أشكال السيطرة تلك (هي) الرأسمالية"[2]، كما يرى أيضا *روجيه غارودي*أن الرأسمالية تعد مكوّن جوهري للمركزية الغربية ولا يمكن تصور وجود الغرب في غياب الرأسمالية التي تتفق روحها مع النزعة الذاتية الغربية التي تعد بمثابة دين الإنسان الغربي حيث يقول: يقول *روجيه غارودي* "الرأسمالية، أي المجتمع الذي خلق الإنسان الغربي ذو البعد الواحد: ذاك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نموا لانهائيا أن يروي غلة إرادته في السيطرة والربح والإستعمار أي المجتمع الغربي الذي يزعم أنه يتخذ هذا الإنسان التقني مقياس الأشياء كلها ومركز المبادهة التاريخية الوحيد ومنبع القيم الوحيد، ومن ثم ينكر أو يهدم جميع الثقافات اللاغربية"[3].

يعد أيضا شعور أوروبا بالفرادة والتفوق العرقي من بين العوامل التي كان لها تأثير كبير في تكوين المركزية الغربية، ويعود هذا الشعور الى العهد اليوناني " فمشاعر التفوق نشأت في اليونان القديم، وظهرت بشكل كامل في عصر التنوير، واستخدمت في الإمبراطورية البريطانية وفرنسا، واليوم في أمريكا الحديثة"[4]،والدارس للتاريخ الغربي

---

[1]– عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية**، ص214.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ص ص34-35.

[4]David Zarnett, Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism, Democratiay 12, Spring 2008, p51.

سيجد أن أوروبا كان لها إهتمام كبير بالعرق والجنس، وأنها كانت تمجد الجنس الآري وتعتبره أسمى الأجناس وبالتالي فإن هذا جعلها متفردة ومتميزة على غيرها من الشعوبوغرس هذه الفكرة في عقولهم خاصة الشعب الأوروبي الذي تربى على فكرة التفوق الناتج عن الإيديولوجيا المتسلطة التي كان من نتائجها "إقامة الممايزة الماهوية والطبائعية بين الشعوب واللغات الهند–أوروبية، من جهة، والشعوب واللغات السامية (العبرية والعربية) من جهة أخرى وبناء تعظيم للجنس الآري، عليها، مقابل تبخيس وتحقير الجنس السامي"[1]، فهذا التمايز زرع في نفوس الشعوب المتخلفة الشعور بالإحتقار وهوما أكد عليه هومي بابا عندما قال:" ان ما يطلق عليه في الكثير من الأحيان إسم الروح السوداء هو في حقيقة الامر من صنع الانسان الأبيض"[2]أما بالنسبة للشعوب الأوروبية فإنها كانت تعتز بإنتمائها "فعلى سبيل المثال كانت المدارس البريطانية طوال حكم بريطانيا للهند تعلم أبناء النخبة الهندية تفوق اللغة الإنجليزية والثقافة الأوروبية، والعنصر الأبيض على أي نتاج شرقي لغة وثقافة وإنسانا"[3] وإستمر هذا التأثير على الشعوب المستعمرة حتى بعد نهاية الإستعمار مما إنعكس سلبا على ثقافته وهويته، بل جعل البعض يسير خلف الغربنة ويعتبرها النموذج الذي ينبغي بلوغه.

إنطلاقا من هذه العوامل التي كانت خلف ظهور المركزية الغربية يمكن القول أن ماهية الغرب قائمة على التمركز والتسلط وإلغاء الآخر من المركز؛ لكن الوسائل إختلفت؛ فقد كان في عصر النهضة يعتمد على الإستعمار بشكل كبير لكن منذ العصر الحديث أخذ في تغيير الوسائل من أجل الحفاظ على مكانته داخل المركز، حيث لجأ إلى المعرفة وإستعمال العقل وتوظيفهما في إنتاج العلوم وتطويرها؛ لأن الغرب أصبح على وعي بأن هذه الوسائل كفيلة بأن تضمن له البقاء في المركز، وعليه فإنه لم يركز إهتمامه على العرق في تشكيل هويته ولم يكن " مجرد محصلة لنرجسية دفاعية، لقد جاء مستندا إلى منجزات عصر النهضة اللأوروبية والثورة العلمية ومرحلة التنوير، ومن ثم جاء التشديد على المعرفة وعلى العقل (وهو مفهوم بدأ يذيع في تلك المرحلة)، وكذلك على القوة ثم التجارة "[4]، وبالتالي فإن الغرب أثبت وجوده من خلال جملة من المظاهر من بينها المعرفة والعلم والتجارة أو ما يسمى اليوم بالإستهلاك.

إن العوامل التي ساعدت الغرب في تكوين مركزيته أدتإلى الإختلاف في تحديد ماهيته، أي أن هذه المركزية قادت البعض إلى النظر إليه من ناحية إيديولوجية لأن المركز عادة يكون خاص بالنخبة وهذه النخبة هي القوى

---

[1]– عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الاوروبية**، ص215.

[2]– هومي.ك. بابا، **موقع الثقافة**، ص 109.

[3]– ادوارد سعيد، **أسلو 2سلام بلا أرض**، ص17.

[4]– جاك غودي، **الشرق في الغرب**، ترجمة: محمد الخولين المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 12.

العالمية التي لها "ثقافة جمعية وشعور نفسي جماعي بالتفوق يدور الحديث عن ظاهرة أسبابها المادية –على الأقل– معلومة: الإنتصار وتراكم القوة والثروة"[1]، أي أن القوة المادية هي التي ولدت في نفس الإنسان الغربي شعور التفوق وحب الذات، فقوة الغرب تكمن في الجانب المادي خاصة الصناعة والتجارة؛ وهذا الأمر جعل الحضارة الغربية "تجتاح العالم كله، تلغي حدود السوق والفكر والمودة، وإستخدام ألعاب الإنتاج الإستهلاكي وتشكل الأرض وطنا واحدا، لكنه وطن متميزالقطاعات والطبقات في مجتمع كوكبي هائل "[2]، تكون فيه ثقافة الغرب هي السائدة، لأن المركزية لا تقبل التعادل مع أطراف أخرى على جميع المستويات، فوجود طرف آخر منافس يشكل خطرا على المركزية الغربية لهذا الغرب يسعى إلى الإبقاء على مركزيته بإستخدام كافة الوسائل لأن "الحضارة الغربية حضارة مادية تفتقد مقوماتها إلى الأسس الأخلاقية والأبعاد الإنسانية، تأسست على المركزية وليست على المشاركة والإنفتاح"[3].

المركزية الغربية بما حملته معها من تصدعات وإنقسامات وإختزالات حضارية وثقافية جعلت العديد من المفكرين ينظرون إليها نظرة نقدية، ذلك لأنها قامت بالعديد من التجاوزات والإنتهاكات اللاإنسانية التي تعبر عن تلك العداوة الشديدة التي تحملها الحضارة الغربية لغيرها من الحضارات الأخرى نتيجة رغبتها في التسيد والتسلط على العالم؛ من بين هؤلاء نجد *إدوارد سعيد* الذي إهتم بنقد المركزية الغربية من داخل الثقافة الغربية على عكس العديد من المفكرين العربالذين عارضوا المركزية الغربية من الخارج، إن الدراسة النقدية للمركزية الغربية التي قدمها إدوارد سعيد كانت من خلال الإستشراق كمعرفة كونها الغرب عن الشرق؛ جاعلا بذلك نفسه "في المخيلات الأوروبية، كائنا حيا من لحم ودم، يعود تواجده إلى أواخر القرون الوسطى على الأقل، ويتميز بذلك القدر الإستثنائي، الذي يجيز له بتغيير العالم، متصديا لكل المخاطر والعقبات أمام تطور الحضارة وسعادةما تبقى من الكرة الأرضية"[4].

في هذا السياق يعتقد *إدوارد سعيد*أن المركزية الغربية يعود ظهورها بالدرجة الأولى إلى وجود الشرق الذي صنع الغرب على أنقاضه مركزيته وهويته، لأنه بنى هويته على الثنائيات غرب / شرق، مركز / هامش ، الأنا/ الآخر، التحضر / التخلف وعلى أساس هذه الثنائيات وضع نفسه في المركز وكان الأنا المتحضر الذي له الحق في قيادة الآخر المتخلف الذي موضعه في الهامش لأنه غير قادر على قيادة نفسه حيث "أصبح الشرق ضرورة

---

[1] – عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية**، ص 211.

[2] –مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، ص 323.

[3]- فريدة كافي، حنان بوزينة، **الدين الإسلامي والتعايش الثقافي، روجيه غارودي نموذج**، مجلة أوراق فلسفية، العدد 62، القاهرة، 2019، ص 503.

[4]- جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ص 40.

يستحيل تفاديها أو تجاهلها في الخطاب الأسطوري الغربي الذي أقبل عليها لكي يرتقي ببنيانه مكتسبا المصداقية مما يسمح له الإستيلاء على النفوس والإستحواذ على العقول، وفي الواقع، لا وجود لغرب من دون شرق، ومن من دون شرق لا صدام للحضارات على الإطلاق، ولا تشنجات ولا مخاوف، ولا إنتشار عسكري، ولا نظام الأحلاف العسكرية بغرض الذود عن العالم الحر وقيمه ضد العدو المتربص به"[1]، وبهذا فإن الغرب بنى هويته وشيد مركزيته بناءً على تلك الصورة والهوية التي منحها للشرق، لأن الغرب وبفضل نزعة التفوق والإستعلاء التي يتسم بها جعلته يؤسس هويته على نقيض من هوية الشرق.

المركزية الغربية في نظر *إدوارد سعيد* تعبر عن تلك الهيمنة التي سعى الغرب إلى بلوغها من خلال السيطرة على الشرق والتحكم فيه بالإعتماد على العديد من الوسائل من بينها الإستعمار والمعرفة، فالأول إدع الغرب أنه من أجل نشر التحضر في الشرق والإرتقاء بالحضارة الشرقية إلى مرتبة الإنسانية لكنه في حقيقة الأمر كان الإستعمار بمثابة موضعة للشرق أين تعامل الإستعمار مع الشرقيين على أنهم أقل مرتبة من الإنسانية فحولهم بذلك إلى عبيد لهم سيدا واحدا هو الغرب، وهذا ما منح للغرب السلطة في التسلط على الشرق موظفا بذلك المعرفة التي كان لها دورا كبيرا في تشكيل المركزية الغربية، لأن الغرب وظف المعرفة كأداة للإمبريالية وإستعان بالمعرفة الإستشراقية خاصة في الهيمنة الإستعمارية على الشرق.

وبهذا قد سخر الغرب المعرفة لخدمة مصالحه الذاتية وبشكل غير إنساني بالرغم أنه يدعي الإنسانية وحماية حقوق الإنسان في العالم؛ وهذا الأمر جعل "جميع الباحثين والمؤرخين والفلاسفة وعلماء الإجتماع الأوروبيين، ممن إنتموا إلى القرن العشرين يكرسون مفهوم الغرب هذا بوصفه هوية عملاقة، من المفروض أنها تتجاوز الإختلافات بين الشعوب الأوروبية، بالرغم من الحروب الشقاقات الدينية، والتمزقات القومية والعقائدية التي باعدت على مر التاريخ بين الأوروبيين، وبهذا يصبح الغرب ذلك الكيان الأسطوري الطابع وموطنا للخيال الجامح وحيدا مهيبا للعقل وآلة تنتج غيرية قوية، بل قل جذرية ومنيعة بين الشعوب والأمم والثقافات والحضارات"[2]، أي أن أوروبا وحدت بعضها البعض تحت القومية الغربية في مقابل الحضارة الشرقية لتحفظ لنفسها الوجود الحضاري والثقافي فهي تشكل كيان ثقافي وقوة إمبريالية ضد الشرق.

وعلى غرار هذا يدعو *إدوارد سعيد* إلى ضرورة إعادة النظر في المعرفة الغربية التي كونها الغرب حول الشرق فإعادة النظر يمكن من خلالها تقويض المركزية الغربية والكشف عن التضليل المعرفي الذي مارسه الغرب في حق الشرق، وهو فعلا ما قام به إدوارد سعيد خاصة في كتابه الإستشراق وكذلك كتابه الثقافة والإمبريالية، حيث

1- المرجع نفسه، ص 56.

2- جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ص 40.

كشف من خلال هذين الكتابين أن المركزية الغربية التي كونها الغرب حول ذاته ما هي إلا مركزية وهمية؛ فهي لا تعكس حقيقة الغرب والشرق، لأن الغرب بنى مركزيته إنطلاقا من الشرق، لكن هذا الشرق لم يكن هو الشرق الحقيقي وإنما الشرق الذي أراده الغرب فكّون حوله العديد من الأساطير في مقابل بناء أسطورة كبرى هي أسطورة المركز لتكون بذلك "الغربوية عقيدة ثقيلة الوطأة وشمولية، لأنها تزعم الهيمنة والتنظيم على كل الأشكال الأخرى للهويات الدينية والهويات المناطقية الإقليمية، وتلك الإثنين والهويات القومية"[1]، من أجل أن تحافظ على مركزها في العالم.

وقد عكف *إدوارد سعيد* على نقد المركزية الغربية خاصة من الناحية الثقافية التي كان لها تأثير كبير في بناء الثقافة الغربية كثقافة عالمية والتي شكلت حاجزا مع الثقافات الأخرى لأن ثقافة الغرب مبنية على روح الإستعلاء والتفوق الحضاري وبالتالي فإنها أرقى الثقافات وهذا الأمر حولها لأن تكون ثقافة عالمية أي ثقافة تقتدي بها كافة الشعوب لأن الغرب عمد من خلال الإستشراق إلى تشويه ثقافات الشعوب الأخرى من أجل أن يظهر ثقافته بمظهر أرقى منهم جميعا لأن"من المفترض بهذا التواصل التاريخي العابر للأزمنة أن يضمن على الدوام، وخلف الفوضى والأعمال العنيفة والإختلافات، تواجد وحدة سامية، تعلو عليها كلها وروحا أوروبية، كما وحضارة أوروبية واحدة ذات خصوصية فريدة، تحتل مكانا مركزيا في تاريخ العالم"[2].

[1] – جورج قرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، ص 42.

[2]– المرجع نفسه، ص15.

نتائج الفصل:

مما تقدم يمكن الوقوف على جملة من الإستنتاجات والمتمثلة في:

-القضية الفلسطينية تعد من بين القضايا التي نالت إهتمام *إدوارد سعيد*، غير أن هذا الإهتمام في جزئه الأكبر كان بدافع الإنسانية أكثر من الإنتماء الهوياتي، لأن الفلسطينيين كشعب يعاني من الظلم والتهميش العالمي وبالتالي لا بد من تبني قضيته من أجل إيصال صوتهم إلى العالم.

-نظر*إدوارد سعيد*إلى القضية الفلسطينية على أنها قضية شعب؛ سلب كافة حقوقه في ظل عالم يتغنى بالحرية وبحقوق الإنسان، لذا إرتأىضرورة المطالبة بحقوق هذا الشعبوأيضا فضح كافة المشاريع الإمبريالية التي تعبر عن المصالح الإسرائيلية الأمريكية والأطماع الغربية الساعية إلى محو الهوية الفلسطينية.

-إن التواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين ليس عودة إلى الأرض الموعودة؛ بل هو إحتلال وإستعمار غير شرعي، لأن فلسطين هي أرض الفلسطينيين واليهود أرادوا جعلها وطنهم من خلال الإعتماد على كل الأساليب غير الشرعية التي مكنتهم من الإستحواذ على مساحة كبيرة من فلسطين.

-إن القضية الفلسطينية ليست قضية شعب فحسب؛ بل هي قضية العالم ككل، لأنها ترتبط بالجانب القيمي الأخلاقي للإنسان، وبالتالي يجب التضامن مع الشعب الفلسطيني وعلى الولايات المتحدة الأمريكية أن تدعم حق هذا الشعب في تقرير مصيره والتحرر من السيطرة الإستعمارية الإسرائيلية.

- إن النزعة الإنسانية تعبر عن أهم ما جاء به عصر الأنوار والحداثة الغربية لأنها أعلت من قيمة الإنسان بغض النظر عن إنتمائه العرقي والإثني؛ تجاوزت فكرة اللغة والدين اللذين كانا خلف التوترات التي شهدها العالم والإنقسامات بين الشعوب، فالنزعة الإنسانية لا ينبغي لها الأفول لأن الإنسان المعاصر بحاجة إلى هذه القيم التي برزت مع عصر الحداثة.

-إن النزعة الإنسانية تحمل في جوهرها قيما ومبادئا كونية، لم تكن تقتصر على الإنسان الغربي فحسب، بل كانت للإنسان ككل؛ غير أن التطبيقات الغربية لهذه النزعة إتسمت بالخصوصية، فأعلت من قيمة الإنسان الغربي وأعطته كافة حقوقه، فيحين إضطهدت الإنسان الشرقي وإحتقرته وسلبته كافة حقوقه.

– إن العودة إلى النزعة الإنسانية ستساهم وتدعم القضة الفلسطينية على المستوى العالمي وتضفي عليها صبغة أنطولوجية ذات أبعاد أخلاقية قيمية؛ لأن نمو الوعي الإنساني في المجتمعات الأمريكية سيكون هو الرهان الذي يسترجع من خلاله الفلسطينيون حقوقهم الإنسانية أولا والمدنية ثانيا.

–إن إدراك *إدوارد سعيد* لأهمية الحق في حياة الإنسان جعله يتخذ موقفا إنسانيا من التواجد الإسرائيلي على أرض فلسطين، فبالرغم من أنه يعتبر هذا التواجد إستعمارا غير شرعي فإنه لا يدعو إلى طرد اليهود، كما أنه يرفض أن يتحكم اليهود في الفلسطينيين ويسلبوهم حقوقهم.

–يدعو *إدوارد سعيد*إلى بناء دولة تجمع بين قوميتين الفلسطينية واليهودية بإعتبار أن هذا هو الخيار الوحيد لتجاوز الصراع القائم على أرض فلسطين، ويجب أن تكون هذه الدولة علمانية حتى تحفظ حقوق الشعبين معا كي لا تنحاز الدولة إلى قومية معينة على حساب الأخرى.

– إن تحرر الوعي من كل وصاية سياسية ودينية كفيل بالولوج بالإنسان المعاصر إلى عالم الكونية أين يتعايش الأفراد فيما بينهم دون الإكتراث بالفروقات العرقية والإثنية؛ إيمانا منهم بأن هذه الإختلافات لا يمكن أن تقود إلا للصراع؛ وبالتالي فإنه يجب قبول التعايش مع الآخر كحل لتجاوز هذا الصراع، وإيجاد فضاء يتسم بالهجنة كرهان لبقاء الإنسان.

– إن فلسفة *إدوارد سعيد* تتسم بالكونية ذلك لأنه تبنى النزعة الإنسانية التي تقدس الإنسان بغض النظر عن إنتماءه ولغته ودينه وعرقه، كما أنه مثل صوت الضعفاء في العالم رافضا بذلك الإضطهاد وكل أشكال الظلم لأن من حق الإنسانية جمعاء أن تتمتع بنفس الحقوق وتعيش في العالم بسلام.

–إن المركزية الغربية ما هي إلا مركزية وهمية كونها الغرب حول ذاته وزرعها في مخيلة الإنسان الغربي والعربي، لأن الغرب هو الذي كوّن هذه المركزية إنطلاقا من مفاهيم إخترعها من أجل أن يضمن بقاءه وهيمنته على العالم، ومن ثم وضع نفسه في المركز تاركا الهامش لبقية الحضارات.

– إن تقويض *إدوارد سعيد* للمركزية الغربية كان من أجل أن يعيد الإعتبار للحضارات الأخرى التي حاول الغرب إخراجها من دائرة التاريخ الذي دوّنه بنفسه، فالقضاء على فكرة المركز والهامش يؤدي إلى التعايش بين الحضارات وإنفتاح بعضها على بعض.

خاتمة

خاتمة:

إشكالية الأنا والآخر تبقى من بين المسائل التي لا تزال تطرح في الفكر الفلسفي المعاصر سواء كان ذلك في الفكر العربي أو الفكر الغربي، فالإهتمام بها في الفكر العربي لا يقل أهمية عن الإهتمام بها في الفكر الغربي لأن الأنا العربية تمثل الأساس أو المحور الذي يبني الغرب على أنقاضه وجوده منذ الماضي ولا يزال هذا مستمرا إلى اليوم وهو ما يتضح من خلال العديد من المفاهيم التي بات يروج لها الغرب مثل المركزية الغربية ونهاية التاريخ وصراع الحضارات لأن الغرب بحاجة إلى مثل هذه المفاهيم من أجل أن يحافظ على وجوده داخل العالم ويضمن بذلك بقاءه في المركز فمن غير الممكن أن نتصور وجود الآخر الغربي دون وجود الشرق عامة، كما أن غياب أحدهما يقود إلى غياب الآخر وبالتالي فإن الأنا مرتبطة بوجود الآخر وتزول بزواله.

إن التطور الذي وصل إليه الغرب والسلطة التي يملكها لا يمكن أن تكتسب معناها إلا بوجود طرف آخر مهيمن عليه وهو ما أكد عليه إدوارد سعيد في موقفه من الإستشراق الذي إعتبر فيه أن جميع المعارف التي كونها الغرب عن الشرق ما هي إلا عبارة عن تلك النظرة التي أراد أن يشكلها الغرب عن الشرق، غير أن هذه الأخيرة زادت في الهوة بين الشرق والغرب بل قللت من قيمة الشرق ورفعت من قيمة الغرب مكونة بذلك طرفين متناقيضين الغرب في القمة والشرق في مرتبة أدنى.

إن واقع العلاقة التي تم التأسيس لها وتكوينها من طرف الغرب تستدعي إعادة النظر فيها من جديد لأن المعارف الإستشراقية ما هي إلا معارف بعيدة كل البعد عن الموضوعية والدقة وتفتقر للمصداقية لأن الغرب وجه هذه المعارف نحو مصالحه الخاصة وبالتالي أخضع المعرفة للسلطة وجعلها خادمة للإمبريالية الغربية التي تسعى إلى فرض وجودها بكافة الوسائل على جميع شعوب العالم من أجل أن تتفرد بالريادة، وهذا يعد من بين أهم الدوافع التي تفرض إعادة النظر في المعارف الغربية الإستشراقية والكشف عن المضامين الخفية التي تحملها بين ثناياها من خلال العودة بهذه المعارف إلى الظروف الإجتماعية والسياسية والبيئية التي نتجت، في ظلها وهذه المهمة ستكشف عن التواطؤ الذي جمع بين المعرفة والسلطة، لتكون بذلك المعرفة غير بريئة من كافة المآسي التي عانت منها شعوب الشرق والتي لا تزال نتائجها موجودة إلى اليوم لأن الغاية من هذه المعرفة خلق الإنقسام والإنشقاق والتصدع في العالم لأن الغرب يدرك جيدا بأن وجود الطرف الآخر يمثل ركيزة له من أجل بناء حضارته كما أنه أدرك بأن المعرفة هي الأداة التي تبسط أمامه الطريق من أجل السيطرة على الآخر، فلقد مهدت المعرفة الإستشراقية الطريق للإستعمار الذي إستولى على الشرق خاصة الإستعمار الفرنسي والبريطاني.

الدراسات الغربية للشرق ليست بريئة من الذاتية والتحيز للذات لأن هذه الدراسات في الأخير تجسد الهوية الغربية ولا تحاول أن تخلق في مقابل ذلك هوية الشرق وهو فعلا ما نجح الغرب في الوصول إليه، لأن الشرق الذي يتحدث عنه المستشرقين من نسج خيالهم ولا يمد بصلة للواقع ولا يعبر عن حقيقة الشرق، لأن الهوية التي رسمها الغرب للشرق ما هي إلا هوية مزيفة تتفق ورغبات الغرب الإمبريالية وتسعى من خلالها إلى إضفاء صورة تتسم بالدونية على هوية الإنسان الشرقي حتى ترسخت لديه ولدى الفرد الغربي على هذه الصورة؛ مما أكسب الإنسان الغربي نرجسية فائقة دفعت به إلى الإعتقاد بأن الهوية التي يمتلكها أرقى الهويات وأنقاه وما عدا ذلك هويات دنيئة لا ترقى إلى مستوى الهوية الغربية وهذا ما جعل أيضا الغرب يتقوقع حول نفسه ويلغي بقية الشعوب التي تختلف عنه عرقيا وإثنيا وثقافيا ووضعها في مرتبة أدنى لأنها تتميز بالتخلف والإنحطاط كونها شعوب لم تعرف التحضر مازالت تعيش في المرحلة البدائية.

إن إلغاء الآخر للأنا الشرقية جعل العديد من الدراسات العربية تنصب على تناول هذا الموضوع ومن بين هؤلاء محمد أكون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي وغيرهم من المفكرين الذين سعوا من خلال دراساتهم إلى إنصاف الأنا العربية ورد الإعتبار لها بعدما تم سلبها من طرف المستشرقين الذين شوهوا صورة الأنا الشرقية صانعين بذلك هوية تتفق ورغباتهم وفقا لما يخدم مصالحهم في الشرق، جاعلين من الإختلاف الهوياتي دافعا ومبررا لتبرير كل ما يقومون به، إن رواد الفكر العربي كان لهم موقفا توجسيا من المعرفة الإستشراقية التي شكلها الغرب حول الهوية العربية والشرقية بصفة عامة، مما دفعهم إلى تقديم مقاربات فلسفية تضع الهوية العربية في نفس السياق الذي تتواجد فيه الهوية الغربية معتبرين الإنسان العربي كائنا لا يقل أهمية عن الإنسان الغربي، من أجل تجاوز النظرة الإختزالية للذات العربية وهذه المحاولة تجلت بشكل كبير في أعمال إدوارد سعيد من خلال دراساته النقدية للنصوص الإستشراقية، التي إعتبرها نصوص لم تنصف الهوية الشرقية وكانت تفتقر لأسس الدراسة العلمية، لأن الدراسة العلمية الحقة لا ينبغي لها أن تنحاز إلى سلطة معينة ولا أن تكون أداة في يد الإمبريالة، لأن السلطة هي التي كانت خلف خلق الهوية النقية وإعتبرتها شيئا متأصلا في الحضارة الغربية في حين بيّن إدوارد سعيد أن هذه الهوية النقية لا وجود لها بل هي من إختراع الإمبريالية الغربية من أجل أن تبقي على نفسها في المركز لأن القول بالنقاء الهوياتي كفيل بأن يحفظ لها وجودها وبالتالي تستعمله كأداة لتشعر الشعوب الأخرى بأنها أقل مرتبة منها لكن العودة إلى تاريخ الحضارات والأجناس يكشف أنه لا وجود لهوية نقية وأن الهجنة هي أصل كل الهويات وبالتالي فلا داعي إلى التغني بالنقاء.

إن صراع الأنا والآخر هو صراع هوياتي بالدرجة الأولى قائم بين كيانين مختلفين ثقافيا إستغل كل منهما هذا الإختلاف ليفرض نفسه على الآخر غير أن هذا الإختلاف لم يعد له أي مفعول تقريبا في الزمن الراهن فالأفراد

اليوم أصبحوا أكثر إنفتاحا وقبولا للآخر المختلف بل أضحوا يعتبرون هذا الإختلاف ضروريا وأمرا مستحسنا يدفع إلى إحترام الآخر والإعتراف بوجوده لا تهميشه وإحتقاره، ليكون هذا القبول بادرة جديدة تفتح المجال أمام التعايش بين الشعوب على إختلاف ثقافاتهم وهوياتهم ومن ثم تجاوز كل العوامل العرقية والإثنية التي كانت خلف الصراع والتهميش الذي راح ضحيته العديد من الشعوب من أجل أن يحتفظ الغرب بمركزيته في العالم لأن هذه المركزية تمنحه المشروعية في تسيير العالم والتحكم فيه وفقا لما يريده وهذا ما يساهم في زيادة الهوة بين الغرب وبقية الشعوب الأخرى.

إن الدراسة النقدية للإستشراق التي قام بها إدوارد سعيد فتحت المجال أمام العديد من الباحثين والدارسين فقد مثلت إلى جانب مجهودات فرانز فانون مرجعية للعديد من المفكرين خاصة أصحاب الدراسات الما بعد كولونيالية التي إنصب إهتمامهم في الغالب على تشخيص واقع العلاقة بين الأنا والآخر والبحث عن سبل جديدة للتعايش فيما بينهما، من أجل إبراز أن الأنا لا تختلف عن الآخر وأن هذا الآخر ليس له الحق في السيطرة والتحكم بل يجب عليه أن ينظر للأنا على أن لها كيان أنطولوجي وثقافي ولها الحق في تقرير مصيرها والسيادة على نفسها دون أي تدخل أجنبي وأن التقدم الذي وصل إليه الغرب لا يمنح له المشروعية في التحكم في دول العالم الثالث، مندين بضرورة أن يتحرر التابع من كل الروابط التي فرضها عليه الإستعمار وأن يتجاوز تلك النظرة الدونية التي زرعها المستعمر في نفوس الشعوب الضعيفة لأن هذا الإحتقار يقف كحاجز يمنع الشعوب المستعمرة من إبراز ذاتها والتحدث عن نفسها فعلى التابع كما قالت غياتري سبيفاك أن يتحدث وأن يتحرر من التبعية التي وضعه الغرب فيها من أجل أن يثبت وجوده في العالم.

إن المجتمعات المعاصرة تسير نحو قبول الآخر المختلف ثقافيا وحضاريا وأصبحت تركز إهتمامها على الجانب الإنساني لأن هذا الجانب وحده قادر على بلوغ التعايش بين الشعوب وتجاوز كافة الإنقاسات التي تسببت فيها السلطة السياسية والتي أخضعت بدورها كافة السلطات الأخرى لها، إن إنسان اليوم أصبح يتجه نحو الهجنة التي لقيت إقبال كبير من طرف الأفراد خاصة في المجتمعات الغربية وتعد أمريكا من أكثر المجتمعات في العالم التي تتسم بالهجنة ففيها لا يمكن الحديث عن الأصول النقية ولا الحديث عن الهويات النقية والثقافة الخاصة لأن تركيبة مجتمعها بالأساس قائمة على الهجنة وهذا الحال أخذ في الإنتشار في العديد من بقاع العالم خاصة داخل الدول الأوروبية التي تعد مهدا للهوية النقية بات أفراد مجتمعاتها يقدسون الإختلاف ويؤمنون بقبول الآخر المختلف لأنهم ومع تنامي الوعي بحقوق الإنسان أدركوا أن الإنسانية أقوى رابط يجمع بين الأفراد رغم إختلاف لون بشرتهم وتعدد لغاتهم وإنتماءاتهم الثقافية.

كما برز أيضا داخل المجتمعات الغربية مجموعة من المفكرين الذين كانت لهم مشاريع فلسفية تصب في مجال التعايش السلمي وتسعى إلى تخفيف التوتر القائم بين الحضارات من خلال إيجاد نوافذ جديدة لقبول الآخر حيث برز جيل دولوز الفيلسوف الفرنسي وأعلى من قيمة الإختلاف بل إنه إعتبر هذا الإختلاف واقع يفترض التعايش لا التناحر والصراع والإنغلاق، فالإختلاف ميزة تنفرد بها الأنا عن غيرها، فهذه الميزة لا بد أن تكون حافزا للتعرف على الآخر المختلف، كما ظهرت أيضا العديد من الفلسفات التي تنادي بضرورة الإعتراف بالآخر وتقديره وإعطاءه حيزا من الإهتمام لا يقل عن الإهتمام بالأنا ومن بينهم نجد أكسيل هونيث الذي إعتبر أن الصراع القائم بين الذوات في العالم ما هو إلا نتيجة لعدم الإعتراف بوجود الطرف الآخر وتهميشه، فالشعوب بمجرد أن تشعر بأن رأسمالها الثقافي بتعبير بيار بورديو يتعرض للإحتقار والتهميش فإنها تدخل في صراع من أجل أن تثبت أن لها مكانة في العالم وأنه لا ينبغي الإستهزاء بثقافتها ولا تهميشها لأنها في الأخير تعبر من خلالها على وجودها في العالم وهو أيضا ما أكد عليهأكسل هونيث الذي يعد فيلسوف الإعتراف حيث رأى أن الصراعات الموجودة في العالم تعود إلى سبب واحد وهو الإعتراف فكل طرف يحاول أن ينتزع الإعتراف به من الآخر وتخطي كافة أشكال الإحتقار التي يتعرض لها الإنسان من طرف غيره لما لها من تأثير على شعور الفرد، فشعوره بأنه إنسان محتقر من طرف غيره يقوده إلى إنتزاع الإحترام من الآخر بكافة الوسائل.

إن إشكالية الأنا والآخر لم تقتصر على هذين المفهومين ولم تطرح بصيغة واحدة فقد تجلت في العديد من المفاهيم مثل الإعتراف، حوار الحضارات، صراع الحضارات والإستشراق، الهوية، الثقافة، الإختلاف وغيرها من المفاهيم التي تقوم على الثنائية لأنها تطرح مسائل تجمع بين طرفين أو طرف واحد في مقابل أطراف متعددة حيث تسعى أغلب الدراسات إلى إيجاد سبل جديدة للتعايش بين الأفراد بعيدا عن الصراع والتمييز العنصري والإثني اللذان يعدان من بين أهم الأسباب التي زرعت التوتر بين الأفراد منذ القدم، وعملت السلطة على زيادة هذا الإختلاف ليكون أكثر فعالية في دعم مصالحها، لكن مع التطور التقني والتكنولوجي بدأت هذا الإختلاف يأخذ منحى آخر ويتجه نحو معنى آخر أكثر سموا نحو الإنفتاح وقبول الآخر، فقط بات إنسان اليوم يطالب بإحترام الآخر المختلف دينيا ولغويا وعرقيا، بل إن هذا الإنسان المعاصر أصبح يرى في الإختلاف أمرا طبيعيا يفرض التعايش والأخذ والعطاء لا الصراع والتناحر.

إن إسهامات إدوارد سعيد في تجاوز إشكالية الأنا والآخر تعد إضافة كبيرة للفكر الفلسفي المعاصر، بل كانت بمثابة خطوة هامة لتطور العديد من الدراسات وفتحت المجال لإعادة النظر في العديد من القضايا، لأن إدوارد إعتبر مسألة الإستشراق هي مسألة الأنا والآخر وهي أيضا قضية هوية، وهذه الأخيرة أي الهوية التي من خلالها يدرك الفرد إنتماءه وبالتالي فإن أي إعتداء على الهوية هو إعتداء على كرامة الفرد، يستوجب المقاومة

والتصدي من أجل التمسك بالهوية التي تعد من بين علامات الوجود في العالم، لأن الشعوب تعرف بهوياتها في مقابل هوية الآخر وهذا ما تنبه إليه الغرب منذ القديم مما دفعه إلى التقوقع داخل هويته وتعبئة الإنسان الغربي بكافة الأساليب النفسية والفكرية وشحن شعوره بروح الإستعلاء والأفضلية كونه يملك أرقى أنواع الهوية وينتمي إلى أصول رفيعة على عكس أصول باقي الشعوب الأخرى التي تتسم بالإنحطاط والدونية والوحشية.

لا يمكن إنكار الدور الذي لعبه إدوارد سعيد في فضح السياسات الغربية في نظرتها إلى الآخر الشرقي، بل إنه ساهم أيضا في تحديد الكيفية التي بنى الغرب من خلالها هويته وهوية الشرق منتهيا إلى أن هوية الشرق ما هي إلا إ ختراع غربي، وأن على الشرق أن يعيد النظر في هويته من جديد من أجل تصحيح الرؤية الغربية له، وعليه أن يثبت أيضا للغرب بأن هويته لا تقل قيمة عن الهوية الغربية، لأن الشرق يملك أعرق الحضارات وكان سبّاقا إلى التحضر قبل المجتمع الغربي الذي لم يعرف الحضارة إلا مع مطلع العصر الحديث مشكلا بذلك لنفسه مكانة كبيرة مستمدة من العهد اليوناني لتكون بذلك إمتدادا لها ولتبرز من خلالها على أنها صاحبة حضارة وأصول عريقة، إن هذا الحال الذي وصل إليه الغرب لم يكن ليصل إليه لولا وجود الشرق وهوية الإنسان الغربي لن يكون لها معنى إلا بوجود الهوية الشرقية لذا نجد الغرب وجه إهتمامه نحو الشرق وسعى بكافة الوسائل أن يجعله في مرتبة أدنى ليبني نفسه على أنقاضه ليكون بذلك وجود الغرب مرتبط بوجود الشرق هذا يعني أن الغرب لا يمكن له أن يتجاوز مسألة الثنائيات لأنها هي التي يستمد منها الغرب هويته ومن خلالها يدرك مدى تفوقه على الآخر.

إن المحاولات التي بذلها الغرب منذ قرون أخذت في التلاشي في الزمن الراهن فالإنسان المعاصر لم يعد يأبه لهذه الفروقات ولا يعطيها أدنى إهتمام بل إن الفرد الغربي أصبح أكثر تحررا من السلطة وخاصة السياسة فلم يعد يتأثر بالقرارات السياسية بل إنه أصبح يدرك الأبعاد الخفية للسياسة الإمبريالية ويعتبرها بمثابة تجاوزات لحقوق الإنسان فإلغاء الآخر وتهميشه يمس بحقوق الإنسان ككل وهذا ما جعل العديد من الأفراد في المجتمعات الغربية يقومون بمناهضة سياسة بلدانهم دفاعا على حقوق الشعوب الضعيفة والتي تتعرض للإضطهاد في العالم ويعد إدوارد سعيد أحد المناهضين لهذه السياسة من داخل المجتمع الأمريكي بالرغم من أصوله الفلسطينية إلا أنه رأى في ذلك ظلما وإعتداءا على الإنسانية ككل، لقد كان صوت إدوارد سعيد مدوي في أوساط المجتمعات الغربية وكان موضع إزعاج للسياسات الغربية والإسرائيلية خاصة، فقد كان يمثل صورة المثقف الفعال داخل العالم وليس داخل مجتمعه ولم يتبنى قضيته موطنه بدافع الإنتماء والأصل فقط بل بدافع الإنسانية بشكل أكبر، لقد كان يمثل صوت المهمشين والمضطهدين والمظلومين في العالم تبنى قضية الدفاع على حقوق الشعوب الضعيفة دون أن يكترث لنتائج هذا التبني وللأضرار التي يمكن أن تلحق به جراء ذلك.

فهرس الأعلام

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا-قائمة المصادر

1- باللغة العربية

1. ادوارد سعيد، **اسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004.
2. ادوارد سعيد، **اسلو 2سلام بلا ارض**، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1995.
3. ادوارد سعيد، **الإستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمةّ: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
4. ادوارد سعيد،**الإسلام والغرب**، ترجمة: سعيد البرغوثي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2014.
5. ادوارد سعيد، **الالهة التي تفشل دائما**، ترجمة: حسام الدين خضور، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.
6. ادوارد سعيد، **الانسنة والنقد الديموقراطي**، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
7. ادوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات اخرى**، ترجمة: ثائر ديب، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2007.
8. ادوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس للنشر والتوزيع، بيروت، عمان، ط 1، 1996.
9. إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.
10. ادوارد سعيد، **الثقافة والامبريالية**، ترجمة: كمال ابوديب، دار الاداب للنشروالتوزيع، بيروت، ط4، 2014.
11. إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة**، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، ط1، 2006.
12. ادوارد سعيد، **خارج المكان**، ترجمة: فؤاد طرابلسي، دار الاداب، بيروت، ط1، 2000.

13. ادوارد سعيد، **خيانة المثقفين النصوص الاخيرة**، ترجمة: اسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق،2011.

14. ادوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة**، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 2008.

15. ادوارد سعيد، **صور المثقف**، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، بيروت، 1997.

16. ادوارد سعيد، **العالم والنص والناقد**، ترجمة: عبد الكريم محفوض، منشورات إتحاد الكتاب العربي، 2000.

17. ادوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1980.

18. ادوارد سعيد، **القلم والسيف**، ترجمة: توفيق الاسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 1998.

19. ادوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

20. ادوارد سعيد، برنار لويس، **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1994.

21. ادوارد سعيد، دانيال بارنبويم، **نظائر ومفارقات استكشافات في الموسيقى والمجتمع**، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.

22. ادوارد سعيد، كريستوفر هيتشينز، **القاء اللوم على الضحايا الدراسة الزائفة والقضية الفلسطينية**، مطابع الهيئة العامة للاستعلامات، د.م، 1991.

23. ادوارد سعيد واخرون، **هل ينحدر العالم الى الهاوية**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، د. م، ط 1، 2009.

2- باللغة الأجنبية

1-Edward W.Said, Orientalism, Vintage Books A Division, New York, 1979.

2 -Edward W. Said, **Representations of the Intellectual**, Vintage Books A Division of Random House, NEW York, 1996, p 43.

ثانيا_ قائمة المراجع

1. ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها**، مؤسسة هنداوي، د.م، 2018.
2. ابي نصر الفارابي، **احصاء العلوم**،دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1996.
3. أحمد الشيخ، **من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب المثقفون العرب والغرب**، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط 1، 2000.
4. احمد امين، **ضحى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. م،1999.
5. احمد امين، **فجر الاسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. م، 1997.
6. أحمد برقاوي، **العرب وعودة الفلسفة**، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 2، 2004.
7. أحمد دلباني، **سفر الخروج**، دار التكوين للتاليف والترجمة والنشر، دمشق، 2009.
8. احمد عبد الرحيم السابح، **الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1996.
9. ارسطو، **علم الاخلاق الى نيقوماخوس**، الجزء الاول، كتاب الصداقة، الترجمة الفرنسية بارتلمى سانتهلير، الترجمة العربية: احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
10. افلاطون، **المحاورات الكاملة**، المجلد الاول، الجمهورية، محاورة السيبيادس الاول، ترجمة، شوقي داود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
11. إيف كلفارون، **إدوارد سعيد الإنتفاضة الثقافية**، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع،سورية، ط1، 2017.
12. اوغسطينوس، **اعترافات**، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط 4، 1991.
13. – أوليفييه روا، **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة: صالح الاشمر، دار الساقي، بيروت، ط1، 2012.
14. ايمانويل ليفيناس، **الزمان والاخر**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2014.
15. باتريك جيه.بوكانن، **موت الغرب إثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، مكتبة العبيكان، د.م، ط1، 2005.
16. بشير ربوح، **إستشكالات ودروب في قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**، منشورات القرن 21، الجزائر، 2016.

17. بيل اشكروفت، بال الهو اليا، **ادوارد سعيد مفارقة الهوية**، ترجمة: سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 2002.

18. بيل اشكروفت واخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة: احمد الروبي واخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

19. تزفيتان تودوروف،**فتح امريكا مسالة الاخر**، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1992.

20. توما الاكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة: الخوري بولس عواد، المجلد الثاني، مجمع انتشار الايمان المقدس، د. م، 1887.

21. تيري ايجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.

22. ثامر عباس، **تقديس الزعامة دراسة في ظاهرة الكارزما السياسية**، منشورات الضفاف، منشورات الاختلاف،دار الامان، بيروت، الجزائر، الرباط، ط 1، 2015.

23. جاك غودي، **الشرق في الغرب**، ترجمة: محمد الخولين المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008.

24. جان بول سارتر، **الوجودية مذهب انساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1964.

25. جان بول سارتر، **تعالي الانا موجود، ترجمة: حسن حنفي**،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،ط 1 ،2005.

26. جان بول سارتر،**الوجود والعدم بحث في الانطولوجيا الظاهرتية**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الاداب، بيروت،ط 1، 1966.

27. جليلة المليح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، في الانثروبولوجيا وفي علم الاجتماع**، مركز النشر الجامعي، د.م، 2010.

28. جورج طرابيشي، **من النهضة الى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2000.

29. جورج قرم، **تاريخ اوروبا وبناء اسطورة الغرب**، ترجمة ك رلى ذبيان، دار الفارابي، لبنان، ط 1، 2011.

30. جوم م. غانم، **الاستشراق والقرون الوسطى**، ترجمة: عبلة عودة، كلمة، ابو ظبي، ط 1، 2012.
31. جون لوك، **الحكومة المدنية**، ترجمة: محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ن، د .م ، د . ت، ص ص 25 – 26.
32. جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1978.
33. جيرمندر ك. بامبرا، **اعادة التفكير في الحداثة – نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي**،ترجمة: ابتسام السيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، د. م.
34. جميل حمداوي، **الفلسفة الحدسية عند هنري برغسون**، دار الريف للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2019.
35. جيل دلوز، **المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1987.
36. حبيب الشاروني، **فلسفة جون ول سارتر**، منشاة المعارف، الإسكندرية، د.ت.
37. حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1992.
38. حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر** (**إشكالات**)، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004.
39. حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر الحاضر** (**مفكرون**)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004.
40. حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2،1983.
41. حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
42. خالد طحطح: **التاريخ وما بعد الكولونيالية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2019.
43. خالد سعد، **ادوارد سعيد ناقد الاستشراق قراءة في فكره وتراثه**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط 1، 2011.

44. رقية العلواني واخرون، **مفهوم الاخر في اليهودية والمسيحية**، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008.

45. يتشارد كيريني، **جدل العقل حوارات اخر القرن**، ترجمة: الياس فركوح، حنان شرايخة، الدار البيضاء، ط 1، 2005.

46. روبرت يونغ، **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2018.

47. روجيه غارودي، **محاكمة الصهيونية الاسرائيلية**، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 2002.

48. روجيه غارودي، **في سبيل حوار الحضارات**، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، ط 4، 1999.

49. ريتشارد تارناس، **الام العقل الغربي فهم الافكار التي قامت بصياغة نظرتنا الى العالم**، ترجمة: فاضل جتكر، هيئة ابوظبي للثقافة والتراث كلمة، العبيكان، ط 1، 2010.

50. زواوي بغورة، **مدخل الى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2013.

51. سعد البازغي، **الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2008.

52. سعد البازغي، ميجان الرويلي، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2002.

53. سماح رافع محمد، **الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1991.

54. سيجمند فرويد، **الانا والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1982.

55. سبليفيان أغاسانسكي، **نقد المركزية حدث الآخر**، ترجمة: منذر عياشي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، 2014.

56. شيلي واليا، **صدام ما بعد الحداثة ادوارد سعيد وتدوين التاريخ**،ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

57. صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات اعادة صنع النظام العالمي**،ترجمة: طلعت الشايب، د. ن،د. م، ط 2، 1999.

58. صلاح صالح، **سرد الاخر الانا والاخر عبر اللغة السردية**، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط 1، 2003.

59. ضمد كاظم وسمي، **الفكر العربي.. وتحديات الحداثة**، اصدار عن منتديات ليل الغربة، 2009.

60. طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

61. عاطف العراقي، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1993.

62. عبد الاله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الاوروبية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2017.

63. عبد الرحمن حسن حبتكة الميداني، **اجنحة المكر الثلاثة وخوافيها التبشير – الاستشراق – الاستعمار دراسة تحليلية وتوجيهية**، دار القلم، دمشق، ط8، 2000.

64. عبد الرزاق الدواي، **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة**،لمركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، د. م، ط 1، 2013.

65. عبد الرزاق الدواي، **موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليف يستروس، ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

66. عبد الله العروي، **الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، ط 1، 1995.

67. عزمي زكريا أبو العز، **الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ط 1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان،2012.

68. علي بن علي بن محمد ابن ابي العز الدمشقي، **شرح العقيدة الطحاوية**، مكتبة المؤيد، مكتبة دار البيان، دمشق، ط2، 1988

69. علي زيعور، **اوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسيطية**، دار اقرا، بيروت، ط 1، 1983.

70. عمرو عبدالعلي علام، **الانا والاخر الشخصية العربية والشخصية الاسرائيلية في الفكر الاسرائيلي المعاصر**، دار العلوم للنشر والتوزيع والمعلومات، القاهرة، ط1، 2005.

71. فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

72. فخري صالح، **النقد والمجتمع: حوارات مع رولان بارت، بول دي مان،جاك دريدا،نورتروب فراي، ادوارد سعيد، جوليا كريستيفا، تيري ايجلتون**، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، ط1، 2004.
73. فرانسيس فوكوياما، **الاسلام والحداثة والربيع العربي**، ترجمة: حازم نهار،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط 1، 2015.
74. فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والانسان الأخير**، ترجمة: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.
75. فريد بوشي، **ادوارد سعيد الانسني الراديكالي في اصول الفكر ما بعد الكولونيالي**، ترجمة: محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2018.
76. فريدة غيوة، **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**، شركة دار الهدى، عين مليلة، 2002.
77. فريدة فرحات، **اللسان العربي في فكر الارسوزي البنية والمنهج**، منشورات مكتبة اقرا، قسنطينة، 2010.
78. فؤاد كامل، **الغير في فلسفة سارتر**، دار المعارف، مصر، د.ت.
79. فيصل بدر عون، **علم الكلام ومدارسه**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط6، 2010.
80. فيليب كورتن، **العالم والغرب: التحدي الاوروبي والاستجابة فيما وراء البحار في عصر الامبراطوريات**، ترجمة: رضوان السيد، مكتبة العبيكان، المملكة المتحدة، ط 1، 2007.
81. ك. غ. يونغ، **جدلية الانا واللاوعي**، ترجمة: نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1997.
82. لونيس بن علي، **ادوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي) دراسة نقدية**، دار ميم للنشر، الجزائر، ط 1، 2018.
83. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصابور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1986.
84. المبروك الشيباني المنصوري، **صناعة الاخر: المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق الى الاسلاموفوبيا**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2014.
85. محمد اركون،**نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2011.

86. محمد أركون، **الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996.

87. محمد أركون، **الإسلام**، أوروبا، **الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001.

88. محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

89. محمد أكيج، **الإعتراف بالآخر الديني ومستلزماته الأخلاقية والحوارية**، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات والأبحاث، 2016.

90. محمد الجرطي، **ادوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية الى فضاء الهجنة والاختلاف**، منشورات المتوسط، ايطاليا، ط 1، 2016.

91. محمد الراهي، **صورة الانا والاخر في السرد**،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.

92. محمد المزوغي، **في نقد الاستشراق المحور اركون / صالح**، افريقيا الشرق، المغرب، 2017.

93. محمد خليل الموسى، **الاخر والحرب على الارهاب نحو نموذج تفسيري للنظام القانوني الدولي المعاصر**، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2009.

94. محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009.

95. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط 5، 1994.

96. محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات –العودة الى الاخلاق –التسامح –الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط 1، 1997.

97. محمد عابد الجابري، **مسالة الهوية: العروبة والاسلام ...والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط 4، 2012.

98. محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الفكر، بيروت، د.ت.

99. محمد هاشم البطاط، **البعد السياسي للاستشراق في فكر ادوارد سعيد**، دار دجلة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2016.

100. مصطفى النشار، **في فلسفة الحضارة جدل الانا والاخر نحو بناء حضارة انسانية واحدة**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 2، 2015.

101. مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الانماء القومي، لبنان، 1990.

102. محمد الشيخ، **الحكمة دليل التراث العربي الى العالمية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008.

103. محمد الهلالي، عزيز لزرق، **الغير**، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010.

104. مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق ادوارد سعيد**، الفارابي الجهة الشعبية لتحرير فلسطين دائرة التثقيف المركزي، د.ت.

105. مهند عبد الحميد، **اختراع شعب وتفكيك آخر عوامل القوة والمقاومة–والضعف والخضوع**، المركز الفلسطيني لابحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية، غزة، ط 1، 2015.

106. مي عودة أحمد ياسين، **الآخر في الشعر الجاهلي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008.

107. ميشيل فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: احمد السطاتي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط 2، 2008.

108. مجموعة من الأكاديميين العرب، **إدوارد سعيد الهجنة، السرد، الفضاء الإمبراطوري**، إبن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية —ناشرون، الجزائر، بيروت، ط 1، 2013.

109. مجموعة من أكاديميين، **ثقافة المقاومة**، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.

110. ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.

111. نجيب الحصادي، **جدلية الانا – الاخر**، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1996.

112. نديم نجدي، جدل **الاستشراق والعولمة**،دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.

113. نسيب الحسيني، **الغرب المتخيل رؤية الاخر في الوجدان السياسي العربي**، ترجمة: غازى برو، المجلس الاعلى للثقافة، دار الفارابي، القاهرة، ط1، 2005.

114. هومي.ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004.

115. هيلين جيلبرت، جوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية النظرية والممارسة**، ترجمة: سامح فكري، وزارة الثقافة مهرجان القاهرة الدولي المسرح التجريبي، القاهرة، د. ت.

116. وسام بورزق، **التحيز والموضوعية في العلوم الانسانية رؤية ادوارد سعيد**، دار الايام للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2015.

117. يحي بن الوليد، **الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2010.

ثالثا –المعاجم والموسوعات

1. ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، د. ت.
2. ابي عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي، **العين**، الجزء الرابع، سلسلة المعاجم والقواميس.
3. اندريه لالاند،**موسوعة لالاند الفلسفية**،المجلد الاول، ترجمة: خليل احمد خليل، منشورات العويدات، بيروت، ط 2، 2001.
4. تد هوندرتش،**دليل اكسفورد للفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، الجزء الرابع، د. ن، د. م، د. ت.
5. تد هوندرتش، **دليل اكسفورد للفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، الجزء الاول، د. ن، د. م، د. ت.
6. جلال الدين سعيد، **معجم مصطلحات الفلسفة**، دار الجنوب للنشر،فلسطين، 2004.
7. جماعة من المختصين، اشراف احمد ابو حاقة، **معجم النفائس الكبير**،دار النفائس، لبنان، ط 1، 2007.
8. جميل صليبا،**المعجم الفلسفي بالالفاظ العربية والفرنسية والايكليزية واللاتينية**،الجزء الاول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
9. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984.
10. كريس باركر، **معجم الدراسات الثقافية**، ترجمة: جمال بلقاسم، دار رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة، ط1، 2004.
11. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، د. م، ط 4، 2004.
12. مراد هبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة، 2007.
13. ميخائيل انوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة،د.م، د. ت.

رابعا-المجلات

1. محمد عابد الجابري: الانا مبدأ للسيطرة و الاخر موضوع له ! هذا في لغة الفكر الاوروبي ... ، https: //alazmi na .com
2. مجلة الاستغرا، العدد 1، 2015.
3. موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، المجلد الثالث، اوراق فلسفية، اصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2017.
4. مجلة الكرمل، العدد 78، 2004، ص 63.
5. مجلة العلوم الانسانية، العدد 5، جوان 2016.

مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 92، خريف 2012.

6. مجلة الكرمل الجديدة، العدد 3-4، صيف 2012.
7. مجلة عمران، العدد 8/2، 2014.
8. رابطة العالم الاسلامي، العدد 16، مكة المكرمة، 1991.
9. مجلة العلوم الانسانية، العدد 5، جوان 2016.
10. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 26، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2016.
11. مجلة اوراق فلسفية، العدد 62، القاهرة، 2019-2020.
12. مجلة الحوار الثقافي، فصلية، الجزائر، 2013.
13. سلمى بالحاج مبروك، اتيقا المسؤولية تجاه الاخر عند ايمانويل ليفيناس او الانا حارس للاخر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015.
14. اعمال مؤتمر ثقافة العيش المشترك، اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط1.
15. فتحي لمسكيني، انزياحات الهوية الحديثة او تاويلية الانسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدجر)، مؤمنون بلا حدود لدراسات والابحاث، 16 افريل 2016.
16. مجلة الكرمل، العدد ،85،2005.
17. مجلة اوراق فلسفية، العدد 62، القاهرة، 2019.
18. مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 1 +2، 2014.
19. مجلة الكرمل، العدد 81، 2000.
20. اوراق فلسفية، عبد الوهاب المسيري، العدد 19، 2008.

21. مجلة الاستغراب، ما بعد الاستعمار حيث تستعاد الهيمنة بوسائط اخرى، العدد 12، دورية المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، صيف 2018.

22. مجلة الجابري، العدد2، 2015.

23. موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، المجلد الثالث، اوراق فلسفية، اصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2017.

24. نصر الدين بن سراي، بين مركزية الانا الغربية وميلاد الاصوليات نقد غارودي للذاتية الغربية، مجلة الاستغراب، 2018.

25. مجلة رهانات، العدد 45-46، 2018.

26. مجلة فصول، ال عدد87 -88، 2013 /2014،

خامسا -الرسائلالجامعية

1. ابن سليمان صادق، **الاسس الفلسفية للقيم الخلقية في العصر الهلنستي الرواقيون نموذجا**، ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2005 / 2006.

2. الحاج رباني، **نظرية العقد الاجتماعي كأصيل فلسفي لحقوق الانسان عند هوبز، لوك، روسو**، ماجستير، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2002 – 2003.

3. عالية زروقي، **صورة الاخر في الرواية الجزائرية من سنة 1950م الى سنة 2010**، اطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الادب العربي، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2018/2017.

4. مي عودة احمد ياسين، **الآخر في الشعر الجاهلي**، اطروحة استكمال لمتطلبات درجة الماجستير،جامعة النجاح الوطنية،فلسطين، 2006.

مراجع باللغة الاجنبية

1. Ferial J. Ghazoul, **Edward Said Critical Decolonizatio**, the American University in Cairo Press, Cairo, 2007.

2. Tekdemir Hande, **Critical Approaches to Edward Said s .Orientalism**, Jouenal of Social Sciences, Vol.18, 2017, p 143

3. Bill Ashcroft, Pal Ahluwalia, **Edward Said**, Routledge Taylor And Francis Group, London, New York, 2002.

4. Joseph Massad, **The Intellectual life of Edward Said**, Journal of Palestine Studdies,N 3,2004

5.David Zarnett, **Defending the West**: **A Critique of Edward .Said'sOrientalism**, Democratiay 12, Spring 2008,p51

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

الملخص:

حاول ادوارد سعيد تقديم طرحا فلسفيا مغايرا لإشكالية العلاقة بين الانا والأخر من منظور إستشراقي، كاشفا على ان هذه الإشكالية تمس الهوية، والغرب وظف الإستشراق من أجل إنتاج هويته من جهة وإنتاج هوية الشرق من جهة أخرى.

في هذا الإطار يندرج بحثنا المقدم في شكل أطروحة دكتوراه، والذي يهتم بمعالجة أحد أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وهي إشكالية الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر إدوارد سعيد أنموذجا.

لقد إنصب إهتمامنا في مناقشة إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر على زاوية محددة تبحث علاقة الإستشراق بالعديد من المفاهيم مثل الأنا والآخر السلطة والهوية والثقافية وإنعكاساتها على علاقة الشعوب فيما بينها، بحثا عن سبل جديدة تمكن الإنسان المعاصر من التعايش مع الإختلافات الثقافية والعرقية والإثنية الموجودة في العالم من خلال العودة إلى الدراسات الثقافية والإستشراقية التي قدمها المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد، حيث إنطلقنا من سؤال مركزي: ما هو الإطار الفكري الذي يحدد من خلاله إدوارد سعيد إشكالية العلاقة الأنا والآخر؟ وكيف تبلورت هذه الثنائية وتحددت معالمها وبرزت في حدود مصطلح الإستشراق؟

الكلمات المفتاحية: الأنا–الآخر–الفكرالعربي–الفكرالغربي–الإستشراق–الهوية–الثقافة–الهجنة–الدراسات الما بعد كولونيالة–إدوارد سعيد

Résumé

Edward Saïd a tenté de présenter une approche philosophique différente du problème de la relation entre le moi et l'autre dans une perspective orientaliste, révélant que ce problème affecte l'identité, ou l'Occident a employé l'orientalisme afin de produire son identité d'une part et l'identité de l'orient d'autre part. Dans ce contexte, notre recherche, présentée sous forme de thèse de doctorat, s'inscrit dans le cadre d'aborder l'un des problèmes les plus importants de la pensée arabe contemporaine, qui est le problème du moi et de l'autre dans la pensée arabe contemporaine, Edward Said comme étant modèle.

Nous avons concentré notre attention en discutant de la relation problématique entre le moi et l'autre sous un angle spécifique qui examine la relation de l'orientalisme avec de nombreux concepts tels que le moi et l'autre, le pouvoir, l'identité et la culture et ses réflexions sur la relation entre les peuples, dans le but de rechercher de nouvelles voies qui permettent à l'homme contemporain de coexister avec une diversité culturelle , raciales et ethniques existant dans ce monde.

En se référant aux études culturelles et orientalistes présentées par le penseur palestinien Edward Saïd notre étude s'est appuyée sur une question centrale : quel est le cadre intellectuel à travers lequel Edward Saïd définit le problème de la relation entre le moi et l'autre ? Comment cette dualité s'est-elle cristallisée, définie ses traits et figurée dans les limites du concept orientalisme ?

Mots-clés : Moi, autrui , pensée arabe, pensée occidentale, orientalisme, identité, culture, hybridité, études post-coloniales, Edward Said.

Abstract

Edward Said has attempted to present a different philosophical approach to the problem of the relationship between the ego and the other from an orientalist perspective, revealing that this problem affects identity, or the West has employed Orientalism in order to produce its identity. on the one hand and the identity of the East on the other. In this context, our research, presented in the form of a doctoral thesis, falls within the framework of addressing one of the most important problems of contemporary Arab thought, which is the problem of the ego and the other in contemporary Arab thought, Edward Said as a model.

We have focused our attention by discussing the problematic relationship between self and other from a specific angle that examines Orientalism's relationship with many concepts such as self and other, power, identity and culture and its reflections on the relationship between peoples, with the aim of seeking new paths which allow contemporary man to coexist with the cultural, racial and ethnic diversity existing in this world.

Referring to the cultural and orientalist studies presented by the Palestinian thinker Edward Saïd our study was based on a central question: what is the intellectual framework through which Edward Saïd defines the problem of the relation between the ego and the other? How did this duality crystallize, define its features and represent itself within the limits of the concept of Orientalism?

Keywords: Me, the other, Arab thought, Western thought, Orientalism, identity, culture, hybridity, post-colonial studies, Edward Said.